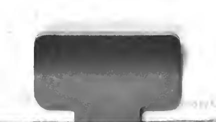



FONDO PIZZOFALCONE





COURS

DE

DROIT NATUREL.

A. HENRY, IMPRIMEUR, RUE GÎT-LE-COEUR, N° 8

COURS

DE

DROIT NATUREL,

Professé à la Faculté des Lettres de Paris,

PAR M. TH. JOUFFROY.

PREMIÈRE PARTIE.

PROLÉGOMÈNES AU DROIT NATUREL.

TOME DEUXIÈME.





Paris.

PRÉVOST-CROCIUS, ÉDITEUR,
RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, N° 30, SOUS LA VOUTE
JOUBERT, LIBRAIRE,
RUE DES GRÈS, N° 14, PRÈS LA SORBONNE.

1835.

COURS

DE

DROIT NATUREL.

Treizième Leçon.

SYSTÈME ÉGOISTE. — BENTHAM.

Messieurs,

Dans le plan de ce cours je devrais peut-être, après vous avoir exposé la doctrine de l'égoïsme sous la forme que Hobbes lui a donnée, passer immédiatement à un autre système, sans m'occuper des formes différentes que la même doctrine a pu recevoir. J'ai cru pourtant, Messieurs, que le nom de Bentham m'imposait, à cet égard, une exception. La célébrité justement acquise dont a joui pendant sa vie et dont continuera de jouir long-tems ce remarquable publiciste, l'influence pratique que ses opinions et ses écrits ont exercée dans son pays et dans les autres parties de l'Europe et du monde civilisé, justifieront à

vos yeux cette sorte d'excursion dont je suis persuadé que vous ne vous plaindrez pas.

Ceux qui veulent se faire une idée juste du système et des opinions de Bentham, doivent se procurer et lire l'ouvrage dans lequel il a exposé lui-même la philosophie de ses idées; cet ouvrage, publié en 1789, mais qui à cette époque était déjà depuis neuf ans imprimé, est intitulé : *Introduction aux principes de la morale et de la législation*. Si Bentham, qui n'est pas du tout métaphysicien de sa nature, a cependant cherché quelque part à remonter aux principes philosophiques de ses opinions, c'est dans ce livre, peu connu chez nous, parce qu'il n'a pas été traduit dans notre langue. On ne connait guère Bentham, en France, que par ses opuscules détachés et par l'exposition très-exacte et très-claire qu'a faite de ses opinions M. Dumont de Genève, dans un ouvrage en trois volumes, intitulé : *Traité de la législation civile et pénale,* publié, pour la première fois, en 1802. Personne n'apprécie plus que moi cet estimable travail et ne reconnaît mieux le service qu'il a rendu aux opinions de Bentham en substituant aux formes concises et souvent bizarres de son style une exposition lucide et agréable; et, toutefois, comme on ne doit jamais s'en rapporter qu'à l'auteur lui-même quand on veut connaître ses opinions, je répète que la vraie source où l'on doit puiser est l'ouvrage original de Bentham que je viens de vous indiquer.

Après ces détails purement bibliographiques, il ne sera pas inutile de vous en donner quelques autres

sur le caractère général de l'esprit et des ouvrages de Bentham.

Si l'on voulait exprimer en deux mots le trait distinctif de la philosophie de Bentham, et, en même tems, le principe de toutes ses opinions, on le pourrait en disant que Bentham n'est pas un métaphysicien, mais un légiste; cette distinction me paraît contenir, en effet, et l'explication de la direction qu'ont prise ses idées, et le secret du caractère tout particulier de sa manière. Permettez-moi d'expliquer ma pensée en peu de mots.

On ne saurait dire que le législateur ne doive tenir aucun compte de la bonté ou de la méchanceté morale des actions; au contraire, il doit en tenir un grand compte, et il n'y a pas un législateur qui ait négligé cette considération. Cela est si vrai, que Bentham lui-même, comme je le montrerai peut-être, ne saurait expliquer les législations existantes, ni aucune législation, en partant de l'hypothèse contraire. Si le législateur, en effet, n'avait égard, en infligeant à une action certaine peine, qu'au seul tort que cette action peut causer à la société, les lois pénales ne seraient pas faites comme elles le sont; le principe de l'exacte proportion des peines au mal souffert par la société, donnerait une graduation des peines, qui n'est celle d'aucun Code, et le seul intérêt de la société exigerait encore bien moins toutes les précautions dont on environne leur application, et toutes les garanties dont on entoure le délinquant. Quiconque voudra ouvrir un Code pénal, y trouvera un asssez grand nombre de

dispositions qui impliquent la considération de la bonté et de la méchanceté morale des actions et non pas simplement celle de l'intérêt de la société, et c'est ce que je démontrerai, j'espère, quand j'arriverai aux détails du droit social. Et, toutefois, Messieurs, il n'en est pas moins vrai que le véritable objet, l'objet propre et direct de la loi, c'est d'empêcher les actions qui peuvent nuire à la société. L'intérêt de la société, voilà de quoi les législations s'inquiétent, l'assurer voilà leur but, qui est tout autre, par conséquent, que celui de la morale.

Cela posé, Messieurs, il est tout simple qu'un légiste soit porté à considérer exclusivement les actions humaines sous cet aspect, et qu'à force de les apprécier de cette manière il n'en conçoive plus d'autre, et transporte à la morale la mesure et le principe de qualification de la législation. Tout légiste, s'il est de bonne foi, conviendra qu'il a plus ou moins à se défendre de cette tendance. Eminemment légiste, et pas du tout philosophe, Bentham, Messieurs, ne s'en est pas défendu, il y a succombé, et c'est ainsi qu'il a été conduit à croire et à poser en principe que la seule différence possible entre une action et une action, réside dans la nature plus ou moins utile ou plus ou moins nuisible de ses conséquences, et que l'utilité est le seul principe au moyen duquel il soit donné de les qualifier.

Une autre circonstance qui caractérise bien le légiste, Messieurs, c'est que Bentham pose cet axiôme sans s'être livré préalablement à aucune recherche

psycologique sur les motifs des déterminations humaines, comme si la philosophie n'avait rien à voir dans une pareille proposition, et ne pouvait fournir aucun fait pour la démentir ou la confirmer. Il faut le dire, il y a, sous ce rapport, entre Hobbes et Bentham, une différence immense, et qui est toute à l'avantage du premier. Hobbes n'arrive à poser l'égoïsme en principe, qu'après une analyse qu'il croit exacte de la nature humaine; c'est à la suite de toute une psycologie qu'il aboutit à cette conséquence, qu'il n'y a de différence entre une action et une action que le plaisir et la douleur qu'elles peuvent produire. Grâce à cette méthode, c'est la véritable question scientifique et non une autre que Hobbes pose et résout, celle de savoir comment en fait et dans le fond de la nature humaine les actions sont déterminées et qualifiées, à combien de titres et auxquels, en d'autres termes, nous pouvons être engagés à préférer l'une à l'autre, et conduits à leur appliquer des qualifications opposées; voilà le véritable problème scientifique, celui qu'il faut avoir compris posé et résolu par l'observation, pour avoir le droit d'avoir une opinion et d'énoncer une assertion sur le principe de la morale. Ce problème, Hobbes l'a vu, l'a discuté, l'a résolu, puis de la solution a tiré son système; Bentham ne l'a pas même soupçonné : si peu qu'il débute par poser comme axiôme une certaine solution de ce problème, comme si le problème n'en était pas un, comme s'il n'existait pas. Par-là encore, j'ai le droit de le dire, Bentham n'est pas un philosophe, mais un légiste.

Un autre trait qui le prouve encore mieux, c'est la conviction naïve où était Bentham de la nouveauté et de l'originalité de sa doctrine. Certes, pour nourrir une pareille idée, il fallait être bien étranger à tout ce qui s'est fait en philosophie, depuis qu'il y en a une. La doctrine de l'utilité nouvelle! elle que nous trouvons en Grèce avant les sophistes qui étaient avant Socrate, elle qui a été systématisée avec une grandeur qui n'a jamais été égalée par le génie d'Épicure, qui surpasse autant celui de Hobbes, que le génie de Hobbes surpasse celui de Bentham. S'il y a de l'originalité dans les idées de Bentham, assurément ce n'est pas dans le principe de sa doctrine, mais bien dans l'application de ce principe aux législations, et je ne puis trop me hâter de dire que, sous ce rapport, Bentham a montré une véritable supériorité, et rendu des services qui ne périront pas. Quant à l'antique système de l'égoïsme, s'il offre quelque chose de nouveau dans Bentham, c'est la hardiesse avec laquelle il est posé. Bentham ne déguise pas plus le principe de l'utilité, qu'il ne ménage les autres principes de conduite qu'environne le respect de la très-grande majorité des hommes; il pose le premier dans toute sa nudité, en déclarant qu'il est le seul qui détermine réellement les actions humaines; il se répand contre les autres dans des argumentations pleines d'ironie et de mépris, sans transiger le moins du monde avec aucun; et son principe une fois posé, il en accepte franchement et rigoureusement toutes les conséquences, sans aucune hésitation.

C'est cette décision, Messieurs, qui peut être originale dans Bentham, et c'est elle qui lui a valu des disciples fanatiques et des ennemis passionnés. On ne pouvait être à demi, ni l'adversaire, ni le partisan d'un philosophe de ce caractère. Aussi, la vie de Bentham a été une longue lutte, et son école a eu tout les caractères d'une secte; et cela a tenu, je le répète, au caractère de Bentham, et à ce qui s'en est suivi dans les formes de son système, c'est-à-dire à l'intrépidité avec laquelle il a posé un principe qui choque non-seulement le bon sens, mais encore les sentimens les plus élevés de la nature humaine, et avec laquelle il en a accepté inflexiblement et audacieusement toutes les conséquences. Sous ce rapport Bentham mérite au moins d'être mis au niveau de Hobbes, son compatriote. Hobbes et Bentham, en vrais Anglais, ont été aussi intrépides, aussi francs l'un que l'autre dans leurs opinions, quelque contraires qu'elles fussent au sens commun de l'humanité.

Voilà ce que j'avais à vous dire sur le caractère général des idées Bentham. Il me reste maintenant à vous exposer rapidement les principes de sa doctrine, et les principales conséquences qu'il en a déduites; c'est là ce que je vais faire en aussi peu de mots et aussi clairement que je pourrai.

Aux yeux de Bentham toute action et tout objet nous seraient parfaitement indifférens, s'ils n'avaient la propriété de nous donner du plaisir ou de la douleur. La propriété des actions et des objets à causer l'un ou l'autre, est donc la circonstance unique qui

les distingue à nos yeux, et par laquelle nous puissions les qualifier. Nous ne pouvons donc chercher ou éviter un objet, vouloir une action ou nous y refuser, qu'en vue de cette circonstance. La recherche du plaisir et la fuite de la douleur, tel est donc le seul motif possible des déterminations humaines, et par conséquent l'unique fin de l'homme et tout le but de la vie. Vous voyez que ces principes sont parfaitement identiques avec ceux du système de Hobbes, et n'en sont que la répétition. Mais, comme je vous le disais tout à l'heure, Hobbes les prouve, ou cherche à les prouver; Bentham établit qu'ils ne peuvent pas l'être, et au lieu de perdre son tems à les établir, il passe outre, les abandonnant à leur propre évidence qui est parfaite à ses yeux.

Puisque Bentham ne prouve pas son principe, et ne nous laisse ainsi aucun moyen d'en contester les bases, nous avons au moins le droit d'examiner s'il est vrai, comme il l'avance, que ce principe, non-seulement n'ait pas besoin d'être prouvé, mais ne puisse pas l'être.

En toutes choses, dit Bentham, on rencontre nécessairement au point de départ une vérité ou un fait qui ne saurait être prouvé, et d'où tout le reste découle. Nous donnons pleinement les mains à cette assertion; si tout devait être prouvé rien ne pourrait l'être; car une preuve est quelque chose d'établi et de reconnu, et s'il fallait que chaque preuve fût prouvée, il n'y en aurait point. Reste à savoir si, quand un philosophe affirme qu'un certain motif est le seul qui préside aux déterminations humaines, il avance

un de ces principes ou de ces faits qui, par leur nature, ne peuvent pas être démontrés, et n'en ont pas besoin.

Si un physicien posait cette question : quelle est dans tel pays la direction unique, ou quelles sont les directions diverses des vents qui agitent l'atmosphère? aurait-il le droit de dire, en faveur de sa solution, que, par sa nature, elle ne peut être prouvée, et n'a pas besoin de l'être? Assurément non; car tout le monde lui répondrait que la question posée est une question de fait, qu'il s'agit pour la résoudre d'observer, pendant le cours de dix ou de vingt ans, dans quelle direction soufflent les vents, afin de savoir si cette direction est unique, ou si elle varie, et, dans ce dernier cas, à combien de directions distinctes ces variations se réduisent et peuvent se ramener. Loin donc qu'un physicien pût être reçu à donner à cette question une solution sans la prouver, il serait au contraire tenu de l'établir; et sur quoi? sur des observations nombreuses et suivies, puisque la question est une question de faits; et s'il négligeait de fournir ces observations à l'appui de sa solution, elle n'aurait aucune valeur aux yeux de personne. Or, il en est absolument de même de la question posée par Bentham, et de la solution qu'il en donne. Quel est le motif unique, ou quels sont les motifs divers des déterminations de la volonté humaine? voilà la question. Mais la volonté de l'homme est là, mais elle se détermine continuellement, mais on peut observer par quels motifs elle se détermine, si c'est par un seul ou par plusieurs, et, dans ce dernier cas, par combien et

par lesquels. Par conséquent, il est insensé de dire que, quand on donne une certaine solution à une telle question, cette solution ne peut être démontrée, et n'en a pas besoin. Elle peut être démontrée par l'expérience d'où elle a dû sortir : elle a besoin de l'être; car loin que les résultats de cette expérience soient une chose reconnue, c'est au contraire une chose très-contestée. Vous prétendez que la recherche du plaisir et la fuite de la douleur est le seul motif de nos déterminations; d'autres prétendent le contraire. Cela ne serait pas si votre solution était ou un fait incontestable ou une vérité première, et que, comme telle, elle ne pût, elle ne dût pas être prouvée; cela démontre, au contraire, qu'elle peut et qu'elle doit l'être; et, en effet, tout le monde voit que c'est dans la nature humaine que peut et que doit en être cherchée la démonstration ou la condamnation; là, en effet, s'accomplit le fait des déterminations de la volonté; c'est donc là qu'on peut voir si toutes dérivent de votre motif, ou s'il en est qui proviennent de motifs différens; dans le premier cas vous avez raison, dans le second vous avez tort; et c'est à l'observation à vous juger, à l'observation qui est la preuve naturelle de votre solution, comme de toutes celles qui peuvent être données à la question morale. Quand on n'aurait d'autre moyen d'apprécier la portée philosophique de l'esprit de Bentham que cette circonstance, qu'il regarde comme ne pouvant et ne devant pas être prouvée l'assertion que le motif universel des déterminations humaines est la recherche du plaisir et la fuite

de la peine, il suffirait et au delà pour démontrer combien elle était faible.

On voit, par ce qui précède, que le principe de l'utilité reposait dans l'esprit de Bentham, sur une théorie des déterminations de la volonté humaine; il daigne même énoncer cette théorie; mais loin d'essayer de la démontrer, il nie au contraire qu'elle puisse l'être, prétention que personne ne peut admettre pour peu qu'il comprenne la question.

Tels sont les principes généraux de Bentham; il faut se hâter d'arriver aux conséquences qu'il en a tirées.

Les premières sont des définitions. Partant de cette prétendue vérité que la recherche du plaisir et la fuite de la douleur sont le seul motif des déterminations humaines, il en conclut et le véritable sens à donner à tous les mots de la langue morale employés dans le monde et dans les systèmes philosophiques, et la définition précise de quelques uns qu'il adopte et consacre plus particulièrement à l'exposition de ses idées. Nous citerons quelques exemples.

Bentham définit l'utilité, la propriété d'une action ou d'un objet à augmenter la somme de bonheur, ou à diminuer la somme de malheur de l'individu ou de la personne collective sur laquelle l'action ou l'objet peut influer.

Or, si c'est en cela que consiste l'utilité, et si c'est là comme l'implique le principe fondamental de Bentham et comme il le proclame hautement, le seul caractère que puisse porter une action et qui puisse la distinguer d'une autre, il s'en suit rigoureusement

qu'on ne saurait prêter un autre sens, ni donner une autre définition aux termes, *légitimité* d'une action, *justice* d'une action, *bonté* d'une action, *moralité* d'une action, etc., etc. De deux choses l'une, en effet, dit Bentham, ou l'on donnera cette acception aux mots que je viens de prononcer, ou bien ils n'en auront aucune, de manière qu'à moins de les interpréter ainsi ces mots n'ont point de sens, ce qui est parfaitement conséquent aux principes de sa doctrine.

Bentham ne définit pas avec moins de soin ce qu'on doit entendre en morale par *principe de l'utilité*. Le principe de l'utilité, dit-il, est celui qui déduit exclusivement la qualification des actions et des objets de la double propriété qu'ils ont ou peuvent avoir d'augmenter la somme de bonheur ou de malheur de l'être individuel ou collectif par rapport auquel on les considère. Telle est la définition rigoureuse du principe de l'utilité. Celles d'une action utile, d'une mesure utile, d'une loi utile, et par conséquent d'une action, d'une mesure, d'une loi bonne, juste, légitime qui doit être faite, adoptée, suivie, ou qui du moins ne doit pas ne pas l'être, s'en déduisent naturellement.

Cela posé, Bentham qui ne veut pas avoir de disciples aveugles et qui s'abusent ou soient abusés, prend la peine de définir à quelles conditions différentes on est partisan ou adversaire du principe de l'utilité, ou, ce qui revient au même, à quelles conditions on marche ou on ne marche pas sous son drapeau. Un homme qui est guidé dans l'approbation ou la désapprobation des actions ou des objets par la

seule considération de l'utilité ou de la nuisibilité de ces actions ou de ces objets, et qui règle uniquement le degré de son approbation ou de sa désapprobation au degré de cette utilité ou à celui de la propriété contraire, sans tenir compte dans ses jugemens d'aucune autre considération quelconque, celui-là mérite le titre de disciple de Bentham et de partisan du principe de l'utilité. Mais si un homme fait entrer pour une part quelconque, si faible qu'elle puisse être, dans l'approbation d'une action ou d'un objet toute autre espèce de motif, celui-là, non-seulement n'est pas avec lui, mais est contre lui, et tout autant contre lui que celui qui repousse entièrement son principe et ne l'admet en aucune manière.

D'après ces principes, l'intérêt de l'individu, c'est évidemment la plus grande somme de bonheur à laquelle il puisse parvenir, et l'intérêt de la société, la somme des intérêts de tous les individus qui la composent. Toutes ces définitions dérivent naturellement du principe, et à peine méritaient-elles d'en être tirées. Mais Bentham, qui est un esprit précis et qui tient à établir d'une manière nette ses idées, donne toute la série de ces définitions qui rentrent les unes dans les autres : il est inutile de le suivre dans ces détails.

Sa doctrine ainsi établie, Bentham cherche quels peuvent être les principes de qualification opposés à celui de l'utilité, ou simplement distincts de ce principe, et il n'en reconnaît que deux, l'un qu'il appelle le principe ascétique ou l'ascétisme, l'autre

qu'il nomme le principe de sympathie et d'antipathie. Il importe de faire connaître, en peu de mots, de quelle manière Bentham comprend ces deux principes; car, à l'en croire, toute espèce de morale de législation et de conduite qui n'a pas le principe de l'utilité pour point de départ, dérive nécessairement, et a toujours dérivé de l'un ou l'autre de ces deux autres principes.

Bentham définit le principe ascétique, un principe qui, comme celui de l'utilité, qualifie bien les actions et les choses, et les approuve ou les désapprouve bien d'après le plaisir ou la peine qu'elles ont la propriété de produire, mais qui, au lieu d'appeler bonnes celles quiproduisent du plaisir, mauvaises celles qui produisent de la peine, qualifie bonnes celles qui entraînent de la peine, et mauvaises celles qui entraînent du plaisir. Assurément cette définition est piquante; par malheur elle n'est pas complètement vraie, et ici Bentham a pris une circonstance accessoire de l'opinion ascétique pour l'essence même de cette opinion. Evidemment sous la dénomination de principe ascétique, Bentham a voulu désigner cette solution du problème de la destinée que j'ai appelée mysticisme et que je vous ai exposée, solution qui a conduit la plupart de ceux qui l'ont admise à un système de conduite qui semble impliquer, jusqu'à un certain point, le principe formulé par Bentham. Qu'un tel système de conduite, de quelque principe qu'il dérive, soit erronné, je suis tout-à-fait, sur ce point, de l'avis de Bentham; mais que chez personne il ait jamais pris

sa source dans l'opinion que le plaisir est un mal et la douleur un bien, c'est ce que je nie. Il s'est rencontré des individus et des sectes qui ont pensé que le plaisir et la douleur étaient des choses indifférentes; mais il ne s'en est jamais trouvé qui aient posé en principe que, par cela qu'une action était suivie de plaisir, elle était mauvaise, et que, par cela qu'elle était suivie de peine, elle était bonne; une telle absurdité n'a jamais été soutenue, et les mystiques en sont tout-à-fait innocens; car, ce n'est pas à cause du plaisir ou de la douleur qui suivent certaines actions, que les mystiques sont arrivés à une pratique analogue à celle qui dériverait du prétendu principe ascétique de Bentham, c'est par des raisons toutes différentes que je vous ai longuement exposées et que je ne répéterai pas.

Quoi qu'il en soit, Bentham définit ainsi le principe ascétique, et comme il est absolu en tout, il déclare que quiconque repousse un atôme de plaisir comme tel, et le condamne, est en cela partisan du système ascétique. Une telle déclaration marque plus fortement encore, s'il est possible, ce que son principe a d'absolu dans sa pensée. En effet, il suit de là, et il le dit lui-même, car il ne recule devant aucune conséquence, que tout plaisir, sans exception, est bon en soi, et pour montrer jusqu'où va sa pensée, il prend pour exemple le plaisir le plus abominable, que le scélérat le plus consommé puisse tirer de son crime, et il déclare que, si quelqu'un blâme ce plaisir, le trouve mauvais, le repousse, il est en cela et

par cela ascétique. En effet, dit-il, ce n'est pas comme plaisir que ce plaisir infâme est mauvais ; ce plaisir infâme reste bon en soi, car le plaisir est essentiellement bon ; à quel titre est-il mauvais ? à ce seul titre que les conséquences qu'il peut entraîner présentent des chances de douleurs telles, qu'en comparaison de ces douleurs le plaisir lui-même n'est rien. Ce n'est donc en aucune manière, parce qu'il est infâme, que Bentham blâme le plaisir qu'un scélérat recueille de son crime, mais à cause des conséquences qui peuvent en résulter pour celui qui le goûte ; c'est là, selon Bentham, ce qu'entend et ce que veut dire l'humanité quand elle déclare ce plaisir infâme ; quiconque le condamne à un autre titre est ascétique.

Passons au principe de sympathie et d'antipathie.

Bentham range sous cette dénomination tout principe en vertu duquel nous déclarons une action bonne ou mauvaise, par une raison distincte et indépendante des conséquences de cette action. Ainsi, tout moraliste qui ne puise pas exclusivement dans les conséquences agréables ou désagréables des actions le principe de leur qualification, quelle que puisse être d'ailleurs la règle au moyen de laquelle il les qualifie, tout moraliste semblable professe sous une forme ou sous une autre le principe de sympathie et d'antipathie. On voit tout d'un coup combien de systèmes différens viennent se ranger sous cette seconde catégorie. Ainsi, il y a des moralistes qui ont prétendu que nous avons un sens moral qui perçoit la bonté et la méchanceté des actions, exactement comme le goût

sent la qualité des saveurs, exactement comme l'odorat distingue les bonnes et les mauvaises odeurs. Hutcheson a professé cette doctrine, ainsi que beaucoup d'autres philosophes. Pour quiconque admet cette hypothèse, les actions sont qualifiées sans aucune considération de leurs conséquences; en d'autres termes, l'approbation ou la désapprobation ne remonte pas des conséquences à l'action, mais lui arrive d'autre part; donc un tel principe rentre dans le principe général de la sympathie et de l'antipathie, et n'en est qu'un cas ou qu'une forme. Il en est de même de celui qu'ont admis beaucoup de philosophes, qu'il existe une dictinction naturelle et absolue entre le bien et le mal, distinction perceptible à la raison, et telle que, quand une action se présente, la raison saisit en elle son caractère, moral et la qualifie par ce caractère intrinsèque, sans aucune considération des conséquences utiles ou nuisibles qu'elle peut produire. Un tel principe, qui est celui de beaucoup de systèmes, rentre encore dans celui de la sympathie et de l'antipathie. Ceux qui pensent qu'il existe en nous une règle innée et primitive qu'ils appellent loi naturelle, loi morale, loi du devoir, laquelle, quand une action se présente, s'y applique, et par laquelle cette action est qualifiée bonne ou mauvaise, suivant qu'elle se trouve convenir ou disconvenir avec cette loi, ceux-là professent également le principe de la sympathie et de l'antipathie. Ceux qui pensent, comme moi, que ce qui est bon, c'est ce qui est conforme à l'ordre, que ce qui est mauvais, c'est ce qui lui est contraire, ceux-là n'ayant

2.

aucun égard aux conséquences que peut avoir une action, professent aussi, sous une certaine forme, le principe de la sympathie et de l'antipathie.

Ainsi Bentham ne reconnaît que deux principes de qualifications, ou, ce qui revient au même, que deux systèmes moraux distincts du sien : 1° celui qui, comme le sien, qualifie les actions par leurs conséquences, mais qui déclare bonnes celles qui produisent de la peine, et mauvaises celles qui produisent du plaisir : c'est le système ascétique ; 2° celui qui, d'une manière et pour une part quelconque, puise la qualification des actions ailleurs que dans leurs conséquences agréables ou désagréables ; et c'est le système de la sympathie et de l'antipathie.

Il signale pourtant en passant un quatrième système, qu'il appelle système religieux, et qui place dans la volonté de Dieu la règle de ce qui est bon et mauvais, et, par conséquent, de ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Bentham a mille fois raison de dire qu'un tel principe n'en est pas un, car il faut toujours déterminer la règle que prescrit la volonté de Dieu, règle qui ne peut être que l'une de celles que Bentham a énoncées, en sorte que ce système retombe nécessairement dans un des trois autres.

Tels sont les systèmes rivaux du sien que Bentham reconnaît et qu'il déclare complètement faux. Mais au lieu qu'il n'a pas cherché à démontrer le sien, il essaie de réfuter ceux-ci, et c'est dans cette réfutation qu'on trouve le peu de métaphysique que présentent

les ouvrages de Bentham. C'est donc dans cette réfutation qu'il faut chercher la philosophie de ses opinions, quand on veut la pénétrer; c'est là aussi que je la chercherai et l'attaquerai, quand j'en viendrai à la réfutation des idées de Bentham.

Les principes de la théorie de Bentham et les définitions qui en émanent étant ainsi posées, il me reste à vous faire connaître les conséquences pratiques qu'il en tire. C'est ici que notre publiciste devient original; et c'est aussi la partie de son système qui vous intéressera et la seule qui m'ait engagé à vous l'exposer; autrement sa doctrine étant identique à celles de Hobbes, je ne vous en aurais pas entretenu. Ce sont les vues que je vais vous exposer qui ont donné à Bentham une si grande réputation parmi les hommes qui s'occupent de législation; c'est par ces vues qu'il a été véritablement utile, et qu'il continuera à exercer une influence en très-grande partie heureuse sur la réforme et l'amélioration des lois européennes.

Vous remarquerez qu'il ne suffit pas, pour tirer de la théorie de l'utilité des jugemens pratiques, de savoir qu'une action est bonne quand elle engendre plus de plaisir que de douleur, mauvaise quand elle engendre plus de douleur que de plaisir, meilleure ou pire qu'une autre, quand elle engendre plus de plaisir ou plus de douleur que cette autre. De tels principes restent stériles dans l'application, tant qu'on n'a pas trouvé un moyen d'évaluer la quantité de bien et la quantité de mal qui émanent d'une action et de

déterminer le rapport de ces deux quantités ; sans ce moyen tous les résultats précédens demeurent des vérités inutiles ; il est impossible de s'en servir. L'effort de Bentham et sa gloire, c'est d'avoir, par une analyse qui n'est pas sans défauts, mais qui, dans son imperfection même, est remarquable par son étendue et sa profondeur, essayé de donner une mesure pour évaluer ce qu'il appelle la bonté et la méchanceté des actions, c'est-à-dire, la quantité de plaisir et de peine qui en résulte.

Je vais essayer, Messieurs, de vous indiquer rapidement les élémens de l'arithmétique morale de Bentham, en invitant ceux d'entre vous qui désireraient en acquérir une connaissance plus approfondie, de recourir au livre de M. Dumont, ou mieux encore à l'ouvrage original que je vous ai signalé.

La première donnée de l'arithmétique morale de Bentham devait être une énumération et une classification complète des différentes espèces de plaisirs et de peines. Car, comme ce sont ces plaisirs et ces peines qui donnent une valeur positive ou négative aux actions et aux choses, il est impossible de songer même à évaluer ces dernières si on ne connaît pas bien toutes les espèces de plaisir et de peine qu'elles peuvent produire, et dont la nature humaine est capable. Il serait trop long et fort inutile de vous donner les détails de cette classification, tout aussi arbitraire que la plupart de celles qui ont été tentées jusqu'à présent ; ce serait dépasser mon but qui n'est

point de vous enseigner le système de Bentham, mais simplement de vous en donner une idée.

Les plaisirs et les peines connus, le second élément de l'arithmétique morale de Bentham devait être une méthode pour déterminer la valeur comparative des différentes peines et des différens plaisirs. Ici quelques détails deviennent nécessaires.

Soient donnés deux plaisirs qui résultent de deux actions, pour savoir si l'une de ces actions est plus utile que l'autre, il faut savoir lequel de ces deux plaisirs a plus de valeur, et pour le savoir, il faut une méthode de comparaison. Or, cette méthode serait trouvée, si on connaissait bien toutes les circonstances qui peuvent entrer dans la valeur d'un plaisir. Ce sont donc ces différentes circonstances que Bentham s'est appliqué à déterminer, et cette recherche l'a conduit à ce résultat, que, pour déterminer la véritable valeur d'un plaisir, il fallait le considérer sous six rapports principaux : 1° sous le rapport de l'intensité, car il y a des plaisirs qui sont plus vifs, et d'autres qui le sont moins; 2° sous le rapport de la durée, car il y a des plaisirs qui se prolongent, et d'autres qui n'ont qu'une courte durée; 3° sous le rapport de la certitude, car les plaisirs que considère l'arithmétique morale sont toujours au futur; ils viendront à la suite de l'action sur laquelle on délibère; or la certitude plus ou moins grande qu'ils la suivront, est un élément qu'il faut faire entrer en ligne de compte dans l'évaluation des plaisirs; 4° sous le rapport de la proximité : tel plaisir peut se faire attendre long-tems après l'action, et tel autre plaisir en ré-

sulter immédiatement; 5° sous le rapport de la fécondité: il y a des plaisirs qui en amènent d'autres à leur suite; il y en a qui n'ont point cette propriété; 6° enfin, sous le rapport de la pureté: il y a des plaisirs qui ne peuvent engendrer aucune peine, et d'autres dont les conséquences sont plus ou moins pénibles.

Tels sont les aspects divers sous lesquels il faut considérer un plaisir pour en mesurer la valeur, et la même méthode s'applique aux peines. Ce n'est qu'après avoir envisagé les plaisirs et les peines qui résulteront de deux actions sous tous ces rapports, qu'on peut décider avec assurance laquelle est réellement la plus utile ou la plus nuisible, la meilleure ou la pire, et mesurer la différence qui existe entre elles. Voilà pour la valeur intrinsèque des plaisirs et des peines comparés entre eux.

Mais cela ne suffit pas, et un autre élément doit entrer dans l'évaluation des plaisirs et des peines. Le même plaisir, en effet, n'est pas en vous ce qu'il est en moi, car il y a entre vous et moi des différences qui en affectent la valeur; vous pouvez n'avoir ni la même constitution, ni le même âge, ni le même caractère; nous pouvons différer par le sexe, par l'éducation, par les habitudes, et par mille autres circonstances. Or, il est évident que ces diversités dans les individus influent sur les sensations qu'ils éprouvent, et qu'ainsi le même plaisir ne se produira pas identique chez les différens individus, mais variera de l'un à l'autre en vertu de ces diversités. De là, dans l'arithmétique morale de Bentham, un second élément qu'il n'a pas

cherché avec moins de soin à mettre en lumière que le premier, s'efforçant par une analyse exacte de déterminer toutes les circonstances qui peuvent influer sur la sensibilité d'un individu, et par là rendre plus ou moins vifs les différens plaisirs et les différentes peines dont elle est susceptible.

Il distingue ces circonstances en deux ordres, celles du premier et celles du second. Je vous citerai au nombre des premières, les tempéramens, les différens états de santé ou de maladie, les degrés de force ou de faiblesse du corps, de fermeté ou de mollesse du caractère, les habitudes, les inclinations, le développement plus ou moins grand de l'intelligence, circonstances qui influent considérablement, non seulement sur l'intensité, mais encore sur la durée et les autres élémens de la valeur intrinsèque des peines et des plaisirs. Bentham dresse un catalogue exact de toutes ces circonstances, et entre sur chacune dans des développemens pleins de sagacité.

Mais si, dans le calcul moral de la valeur des peines et des plaisirs, il fallait prendre en considération tous ces détails, on serait obligé de considérer à part chaque individu, car elles varient de l'un à l'autre; et encore serait-on fort embarrassé; car, comment connaître toutes les circonstances d'un individu qui souvent ne les sait pas lui-même. Bentham a donc cherché s'il n'existait pas des circonstances générales qui impliquassent chacune un plus ou moins grand nombre de celles-là, qui en fussent en quelque sorte les signes naturels, et qui pussent servir de base au législateur,

lequel ne peut connaître les individus, mais connaît le monde et les grandes classifications dans lesquelles se répartissent les individus qui le composent; il a trouvé qu'il en existait, et ce sont ces circonstances qu'il appelle circonstances du second ordre. Ces circonstances, plus générales et plus visibles que celles du premier, impliquent chacune quelques unes de celles-ci, en sorte que là où elles existent, on peut être sûr qu'en général là existent aussi ces dernières. Le sexe, l'âge, l'éducation, la profession, le climat, la race, la nature du gouvernement, l'opinion religieuse sont au nombre de ces circonstances générales. Si je n'étais pressé par le tems, il me serait aisé de vous démontrer que chacune de ces circonstances du second ordre n'influe sur la sensibilité que parce qu'elle implique un certain nombre de circonstances élémentaires qui sont au nombre de celles que Bentham a classées dans le premier ordre. Ainsi le sexe féminin implique un certain degré de faiblesse corporelle, un certain caractère, certaines inclinations, une certaine somme d'intelligence, et c'est parce qu'il implique tout cela, que la même douleur ou le même plaisir ont, dans une femme, une autre intensité, une autre durée, d'autres conséquences, en un mot une autre valeur que dans un homme. Or, Messieurs, il n'en est pas de l'âge, du sexe, des opinions religieuses, et en général de toutes les circonstances du second ordre, comme il en est des circonstances du premier; celles-là sont visibles pour le législateur, il peut les saisir, les apprécier, et par conséquent les faire en-

trer dans ses calculs. Il peut, par exemple, ne pas infliger des peines aussi fortes aux femmes qu'aux hommes, parce qu'une peine égale punirait la femme plus que l'homme. Je ne puis que vous indiquer rapidement ce point de la méthode d'évaluation de Bentham ; vous m'entendez à demi-mot.

Voilà déjà trois élémens du calcul ou de l'évaluation morale des peines et des plaisirs : mais ce n'est pas tout. Jusqu'ici nous n'avons considéré les peines et les plaisirs que dans l'individu ; or, il y a des actions qui engendrent des peines et des plaisirs qui ne s'arrêtent pas à un seul individu, mais qui s'étendent à un grand nombre ; de là un autre élément important du calcul moral, et que Bentham a analysé avec le plus grand soin. Les résultats de cette analyse sont peut-être ce que son système offre de plus original et de plus utile. C'est l'histoire exacte et curieuse de la manière dont les effets d'une action utile ou nuisible s'étendent autour de celui qui l'a faite et de celui qui en a été l'objet, atteignent de proche en proche différentes classes d'individus, et parviennent, quelques-unes du moins, jusqu'aux dernières extrémités de la société. Le calcul de tout le mal ou de tout le bien que fait une action à la société, par delà l'individu qui la subit directement, et les lois selon lesquelles ce bien et ce mal voyagent et s'éparpillent, voilà, en d'autres termes, ce que nous offre l'ingénieuse analyse de Bentham. Sa fureur de classification, qui est un inconvénient de sa méthode, car les classifications aboutissent souvent à embrouiller au lieu d'éclaircir, n'en-

traîne ici que de bons effets, car il classe juste et bien. Quoique les résultats de son analyse conviennent au bien comme au mal, c'est le mal qui en est l'objet exclusif, car c'est au mal surtout que les législations ont à faire, impuissantes qu'elles sont à encourager le bien. On retrouve donc encore ici le point de vue du légiste qui domine toujours Bentham, mais qui, dans cette circonstance, le domine sans inconvénient pour la vérité.

Étant donnée une action mauvaise, c'est-à-dire une action dont les conséquences sont, somme toute, plus nuisibles qu'utiles, Bentham, par delà le mal qu'elle fait à celui qui en est l'objet propre, analyse ceux qui en découlent pour la société, et les distingue en maux du premier, maux du second, et maux du troisième degré. Ce qui caractérise les premiers c'est d'atteindre des individus déterminables, et qu'il est possible de connaître et de nommer à l'avance. Soit un vol, par exemple ; le mal causé par cette action ne s'arrête pas à la personne volée, il s'étend à sa femme, à ses enfans, à sa famille. Il y a donc ici, indépendamment du mal primitif, un mal accessoire qui atteint un certain nombre de personnes que la loi peut connaître d'avance. C'est ce mal que Bentham appelle mal du premier degré.

Mais les mauvais effets du vol vont plus loin que la famille de l'homme volé, ils se répandent encore sur un nombre indéfini d'individus indéterminés. Quand, en effet, un homme est volé, une portion plus ou moins grande de la société a connaissance de ce vol,

et par là même s'en alarme; il y a donc le mal de l'alarme, pour tous ceux qui apprennent que le vol a été commis; car autant peut en arriver à chacun. Mais ce n'est pas tout; indépendamment du mal de l'alarme, l'action engendre un danger réel pour la société; d'une part, en apprenant que ce vol a été commis, des gens qui n'avaient jamais songé à ce moyen de subsister, s'en avisent, et, d'autre part, la connaissance qu'il a réussi fait que d'autres qui se livraient déjà à cette industrie l'exercent avec un redoublement de hardiesse et d'activité. Voilà donc des maux qui dérivent encore de l'action, comme ceux du premier degré, mais qui tombent sur des personnes que le législateur ne peut déterminer : ce sont les maux du second degré.

Il y a une troisième espèce de mal que ne produit pas toujours, mais que tend toujours à produire une action mauvaise; la voici. Si, dans une société, le vol devenait tellement commun que l'alarme fût extrême, et le danger si grand que la loi fût impuissante à le réprimer; si les choses, en d'autres termes, en venaient dans cette société au point où elles en étaient dans presque tous les pays de l'Europe à certaines époques du moyen-âge, alors qu'il y avait des brigands partout et qu'ils étaient les plus forts, qu'en résulterait-il? Ceci : c'est que personne ne voudrait plus travailler, c'est que chaque citoyen se laissant aller au découragement, renoncerait à une industrie dont les fruits auraient cessé de lui être assurés; c'est que la paresse viendrait, et avec la paresse tous les vices; c'est qu'enfin il y aurait désorganisation complète de la société.

Eh! bien, toute action mauvaise, indépendamment du mal qu'elle produit pour celui qui en est l'objet, de celui qu'elle fait à certaines personnes déterminées, de celui qu'elle engendre en alarmant la société et en augmentant la somme des dangers qu'elle court, toute action mauvaise, dis-je, a une tendance à produire cet état de désordre qui est la désorganisation complète de la société. Cette tendance est le mal du troisième degré, dernière espèce de ceux qui peuvent résulter d'une action mauvaise. Telle est l'esquisse grossière et rapide de cette partie intéressante des idées de Bentham.

Vous connaissez maintenant, Messieurs, tous les élémens de son arithmétique morale, ou de sa méthode pour évaluer l'utilité et la nuisibilité des actions; vous voyez que ces élémens sont de quatre espèces, ou, en d'autres termes, que l'évaluation des actions présuppose la connaissance exacte: 1° de tous les plaisirs et de toutes les peines dont la nature humaine est susceptible; 2° de toutes les circonstances intrinsèques qui peuvent augmenter ou diminuer la valeur d'un plaisir ou d'une peine; 3° de toutes les circonstances qui peuvent faire varier les sensibilités, et modifier ainsi indirectement la valeur des plaisirs et des peines qui les affectent; 4° enfin, de toutes les conséquences d'une action utile ou nuisible, qui dépassent l'individu ou la collection d'individus qui en est l'objet immédiat, et atteignent, par delà, un nombre plus ou moins grand d'individus, et même la société tout entière.

Maintenant que nous connaissons les élémens de

l'évaluation, il me reste à vous indiquer comment, avec ces élémens, Bentham évalue les actions.

La première question qu'on peut se poser sur les actions est celle-ci : Une action étant donnée, cette action est-elle bonne ou mauvaise ? Or, elle est bonne si elle est utile, mauvaise si elle est nuisible, et elle est utile ou nuisible, selon que sa tendance à produire du plaisir, surpasse sa tendance à produire du mal, ou que cette derrière tendance, au contraire, surpasse la première. La question ainsi traduite, on voit que, pour la résoudre, il suffit de calculer et d'apprécier les effets possibles de l'action, d'une part les effets bons, de l'autre les effets mauvais, puis de balancer les deux listes, après quoi le reste détermine la nature de l'action ; si le reste est du bien, l'action est utile ; si le reste est du mal, l'action est nuisible. La seconde question qui peut être posée sur les actions est celle-ci : De deux actions trouvées ou utiles ou nuisibles par l'opération précédente, laquelle l'est le plus, laquelle l'est le moins ? La règle pour la résoudre est tout aussi simple que la précédente ; il est évident que, pour y parvenir, il suffit de comparer les deux restes qu'on a trouvés, lorsqu'on a reconnu que ces deux actions étaient l'une et l'autre ou bonnes ou mauvaises ; le reste le plus fort décide laquelle des deux actions est ou la meilleure ou la pire. Enfin, le troisième problème qu'on peut se proposer sur les actions est celui-ci : Un certain nombre d'actions bonnes ou d'actions mauvaises étant donné, déterminer le degré de bonté ou de méchanceté de chacune ? et il

est évident qu'il se résout par la même opération que le précédent. C'est ainsi, Messieurs, qu'à l'aide de cette arithmétique on arrive à résoudre tous les problèmes que l'évaluation morale des actions peut présenter.

Nous touchons à l'application de toute cette méthode, laquelle n'a été imaginée que pour mettre en valeur le principe de l'utilité. La question que se pose Benthamet et qui est fondamentale en législation, est celle-ci : A-t-on le droit et convient-il d'ériger en délits certaines actions et de leur infliger des peines? Il ne faudrait pas le faire si le législateur n'en avait pas le droit, ou ce qui est identique dans les idées de Bentham, si une telle mesure n'était pas utile à la société, et s'il ne fallait pas le faire il ne faudrait pas de loi, l'œuvre du législateur deviendrait superflue; car, qu'est-ce qu'une loi? c'est une prescription, et sans une sanction, c'est-à-dire une peine, la prescription serait vaine, la loi n'existerait pas.

Pour résoudre cette question fondamentale, voici comment Bentham raisonne. Qu'est-ce qu'un délit? C'est une action qui entraîne du mal; car on ne qualifie pas délit des actions qui ne produisent que des résultats bons ou indifférens; quand on l'a fait, ç'a été par erreur. D'autre part, qu'est-ce qu'une peine décernée contre une action? c'est un mal. Maintenant quel est le but de la société? c'est d'arriver à la plus grande somme de bien possible; quelle est la mission du législateur et du gouvernement? c'est de faire que cette somme soit la plus grande possible. A quoi donc

se ramène cette question posée par le législateur, si certaines actions doivent être érigées en délits, et s'il est bon de leur infliger des peines? à une question de balance entre deux maux. En effet, l'action produit un mal, et la peine en est un; il s'agit donc de savoir en premier lieu, si la peine peut empêcher l'action, ou, du moins, la prévenir souvent; et en second lieu, en supposant qu'elle le puisse, si le mal de la peine est moindre que celui de l'action? En est-il ainsi? il est utile, et, par conséquent, on a le droit d'ériger l'action en délit et d'y attacher la peine. Telle est la solution de Bentham, et elle ne pouvait être autre dans ses idées. Or, ce principe posé, il n'est pas difficile de démontrer qu'il y a des peines efficaces à prévenir, ou, au moins, à rendre très-rare telle action nuisible à la société. Il ne l'est pas davantage de prouver qu'il y a beaucoup de cas où le mal de la peine est infiniment moindre pour la société que le mal de l'action. De là, la convenance et la justice d'ériger certaines actions en délit et de leur infliger des peines.

A la suite de cette théorie, Bentham cherche le moyens que le législateur peut avoir à sa disposition, pour agir sur la société, c'est-à-dire, pour engager les hommes à faire le plus d'actions utiles et le moins d'actions nuisibles à la communauté; ce qui le conduit à une branche de la science qu'on pourrait appeler, avec M. Dumont, la dynamique morale, et qui a pour objet la détermination des leviers qui agissent sur la volonté humaine, et dont peut se servir le législateur, pour diriger cette volonté dans le sens qui lui convient.

Je terminerai cette leçon, Messieurs, par l'exposition rapide des principales idées de Bentham sur ce sujet.

Un motif d'action dans son système ne peut être qu'un plaisir ou une peine; car, d'après son principe, aucune autre chose ne peut influer sur nos déterminations. S'il en est ainsi, le plaisir et la peine sont les seuls leviers dont le législateur puisse se servir pour nous porter à certaines actions, et nous détourner de certaines autres; en d'autres termes, le plaisir et la peine sont les seules sanctions possibles qu'il puisse donner à ses lois. Or, pour se faire une idée nette de l'étendue de ce moyen unique, il fallait que Bentham étudiât avec soin les plaisirs et les peines sous ce nouvel aspect, c'est-à-dire, en tant que propres à devenir des sanctions de la loi ou des leviers dans la main du législateur. C'est de la sorte et par ce chemin qu'il arrive à reconnaître quatre classes de peines et de plaisirs, capables d'agir comme sanctions. La première, se compose des plaisirs et des peines, qui dérivent naturellement pour nous des actions que nous faisons. Quand nous accomplissons un acte, cet acte entraîne naturellement pour nous un certain nombre de conséquences agréables ou désagréables que nous pouvons prévoir, et à ce titre, elles sont un puissant mobile de nos déterminations. Bentham appelle sanction naturelle ou physique, cette première classe de plaisirs et de peines. Mais indépendamment des conséquences directes qui suivent pour nous de nos actions, il y en a d'indirectes qui n'en dérivent que par ce qu'il y a autour de nous d'autres hommes. Ainsi, quand

nous avons fait une mauvaise action, elle nous attire le mépris et l'inimitié de nos semblables. Outre que ces sentimens sont désagréables pour nous, ils font que nos semblables sont moins disposés à nous obliger, et à nous rendre, comme dit Bentham, des services gratuits; car, si nous attachons du prix à la bienveillance des autres hommes, c'est que cette bienveillance, selon lui, les dispose à nous rendre des services qui ne nous coûtent rien. Cette classe de peines et de plaisirs forme ce que Bentham appelle la sanction morale ou la sanction d'honneur et d'opinion. Viennent en troisième lieu, les peines et les plaisirs que peuvent attirer sur nous nos actions, en tant qu'il y a des lois qui infligent des peines pour tel acte et quelquefois des récompenses pour tel autre; c'est ce que Bentham appelle la sanction légale. Enfin, si nous avons des croyances religieuses, et si ces croyances nous font espérer ou craindre pour une certaine conduite en cette vie, certaines récompenses ou certaines punitions dans une autre, il s'ensuit une quatrième classe de plaisirs et de peines, plaisirs et peines futures, mais qui n'en sont pas moins un mobile de détermination, et qui forment la quatrième sanction, ou la sanction religieuse. Ainsi, sanction naturelle, sanction morale, sanction légale, sanction religieuse, tels sont les leviers par lesquels notre volonté peut être remuée et parmi lesquels le législateur doit chercher ses moyens d'action; car il ne peut en trouver ailleurs, il n'en existe pas d'autres.

Mais le législateur peut-il se servir de tous ces

leviers ; et en supposant qu'il le puisse, le doit-il ? Bentham trace ici la ligne de démarcation qui sépare la législation de la morale. Il montre très-bien, et, par des raisons très-sages, ce qui avait été démontré mille fois, mais jamais peut-être avec la même évidence, jusqu'où peut aller la législation, et où elle ne doit pas pénétrer. Le législateur a tout-à-fait en sa puissance la sanction légale ; il dépend de lui d'attacher telle punition à un acte, et telle récompense à un autre ; mais il ne crée pas les trois autres sanctions ; ce n'est pas lui, mais la nature des choses qui attache aux actes la sanction naturelle ; ce n'est pas lui, mais l'opinion et les croyances qui attachent à ces mêmes actes la sanction morale et la sanction religieuse ; ne créant pas ces trois sanctions, il ne peut les gouverner et les plier à ses desseins ; son véritable levier est donc la sanction légale ; c'est par elle qu'il doit agir, parce qu'il en dispose ; mais il ne s'en suit pas qu'il doive négliger les trois autres ; s'il le faisait, il courrait le risque non-seulement de se priver de l'appui qu'il peut y trouver, mais encore d'affaiblir et de rendre impuissante la sanction même dont il dispose. En effet, ces forces qui agissent avant lui et sans lui, peuvent agir contre lui, s'il les heurte, pour lui, s'il sait se les concilier ; le premier soin du législateur doit donc être de ne point se mettre en hostilité avec elles ; le second, de s'en faire des auxiliaires.

Supposons, par exemple, qu'une certaine opinion religieuse domine dans un pays ; qu'arrivera-t-il si le

législateur prescrit, sous la sanction légale, des actions que cette religion défend, ou en défend qu'elle condamne? Il arrivera que la sanction religieuse, mise en opposition avec la sanction légale, neutralisera celle-ci; et, par conséquent, rendra la législation impuissante. C'est ce que le législateur doit éviter, alors même qu'il considérerait les prescriptions de la religion comme funestes, et celles qu'il sacrifie comme utiles à la société. Et pourquoi? C'est que d'abord ses prescriptions, quoique meilleures, seraient impuissantes, et c'est ensuite qu'il a le plus grand intérêt à se ménager l'appui de la sanction religieuse, et qu'en ne la heurtant pas dans un cas, elle viendra à son aide dans une foule d'autres, où non-seulement elle secondera puissamment la sanction légale mais en tiendra lieu quand celle-ci ne pourra s'appliquer. Il en est de même des habitudes et des mœurs d'un pays; si le législateur les choque, il met la sanction morale en contradiction avec la sanction pénale, ses lois deviennent odieuses et par cela même impuissantes; au lieu que, s'il sait sacrifier quelque chose à cette force redoutable, elle le lui paiera avec usure en donnant à ses lois l'appui de l'opinion publique et du sentiment national. Ces exemples suffisent pour indiquer la pensée de Bentham, et faire pressentir les riches développemens qu'il lui donne. Bentham avait fait une étude approfondie des législations, il avait consacré sa longue vie à l'observation des faits sociaux, et ses ouvrages abondent en vues pratiques de la plus grande utilité. C'est un hommage que je suis heureux

de lui rendre, en compensation des critiques que j'ai déjà indiquées, et que je formulerai contre les principes de son système.

Après avoir posé les limites de la morale et de la législation, Bentham entre dans la législation elle-même et jette les bases du Code pénal et du Code civil; nous le suivrons dans ces régions pratiques de son système quand nous y pénétrerons nous-mêmes : pour le moment je dois m'arrêter. J'ai embrassé l'ensemble de ses opinions théoriques, j'ai montré son point de départ, son but et sa méthode; je consacrerai la prochaine leçon à examiner la valeur de cette doctrine, bien qu'à la rigueur je pusse m'en dispenser; car, tout ce que j'ai dit contre la philosophie de Hobbes, je l'ai dit contre celle de Bentham, puisqu'il y a identité entre les principes de ces deux philosophies.

Quatorzième Leçon.

SYSTÈME ÉGOISTE. — BENTHAM.

Messieurs,

J'ai cherché dans la dernière leçon à vous donner une idée vraie quoique très-générale du système de Bentham. Si cet écrivain avait essayé d'en démontrer les bases, j'aurais essayé à mon tour de les contester; mais comme il professe que le principe de l'utilité n'a pas besoin de preuves, et qu'il l'abandonne à sa propre évidence, ce que j'ai dit de la doctrine de Hobbes suffit contre celle de Bentham, qui est dans son principe exactement la même.

Bentham, s'il ne prouve pas sa doctrine, attaque du moins celles qui en diffèrent. Sûr de l'évidence de son principe, le prestige que peuvent exercer les principes opposés semble être la seule chose qui le préoccupe, et il s'efforce de montrer que ces principes sont faux. Quoiqu'il n'ait pas donné un grand

développement à cette polémique, toutefois, c'est là qu'il faut chercher le peu de philosophie qui se trouve dans ses écrits, lesquels n'en présentent aucune autre trace. Je vous soumettrai donc dans la leçon d'aujourd'hui les principaux argumens de cette polémique, et j'essaierai de les réfuter; car si quelque chose a pu convertir au système de Bentham les esprits qui s'inquiètent du fondement d'une doctrine, ce sont nécessairement ces argumens contre les systèmes opposés.

Je vous ai déjà indiqué dans la dernière leçon quelques-unes des causes qui avaient donné de l'autorité à Bentham et lui avaient procuré des disciples fanatiques. Il n'est pas déraisonnable de compter au nombre de ces causes cette circonstance même, qu'il ne prouve par son système. Quand un philosophe, en effet, pose un principe et se donne la peine de le démontrer, ses disciples savent pourquoi ils l'admettent, et soit que leur conviction soit ou ne soit pas entière, elle est du moins raisonnée, ce qui empêche qu'ils ne deviennent passionnés et fanatiques. Mais quand un philosophe pose un principe et déclare qu'il serait absurde de vouloir le prouver ; alors ceux qui le reçoivent le font sur sa parole et uniquement parce que le maître l'a dit, et dès lors, il y a chance pour le fanatisme. Ainsi fait Bentham et ce dédain de la preuve se retrouve dans sa polémique contre les systèmes opposés ; car au lieu d'entrer dans une critique sérieuse et développée de ces systèmes, il indique seulement comment il faudrait

s'y prendre pour les réfuter ; en sorte que c'est plutôt une moquerie qu'une réfutation. Je le répète, cette foi prodigieuse de Bentham en ses opinions, en a inspiré une très-grande à ses disciples, et de là l'entier assentiment qu'ils accordent à tout ce qu'il a pu dire ou écrire et la passion aveugle avec laquelle ils le défendent.

Mais une cause plus immédiate et plus puissante encore du succès de la doctrine de Bentham, c'est que cette doctrine est tout naturellement celle de cette espèce d'hommes qui se donnent à eux-mêmes avec orgueil, et à qui on a laissé prendre avec complaisance le nom d'hommes positifs, classe extrêmement recommandable, élément utile de la société, mais, de toutes, la moins apte peut-être à discerner dans les sciences la vérité de l'erreur. Je vous prie, Messieurs, de bien saisir les limites de mon opinion ; je répète que je fais cas des hommes qui s'appellent positifs et que j'ai les yeux très-ouverts sur leur mérite ; ils en ont, et je suis prêt à leur en reconnaître beaucoup ; la seule chose que je conteste, c'est que la nature et les habitudes de leur esprit les rendent très-propres à découvrir la vérité, et, par conséquent, à faire autorité en matière de science.

En effet, Messieurs, ce qui distingue, ce qui caractérise les hommes positifs, c'est de ne voir et de ne comprendre que ce que tout le monde voit et comprend très-clairement, et de ne tenir et de ne reconnaître pour vrai que cela ; là où s'arrête le bon sens le plus vulgaire, là, selon eux, s'arrête aussi la certitude ; ils imposent à la science les limites des esprits communs.

En partant de ce principe, les hommes positifs divisent tout ce qui a été et tout ce qui pourra jamais être pensé en deux sphères distinctes, celle de la spéculation et celle des faits, rejettant sans rémission tout ce que la première embrasse et n'admettant que ce qui est compris dans la seconde. Mais ils ne laissent pas à ces deux mots leur valeur ordinaire; car ils appellent spéculation tout ce qu'ils ne comprennent pas.

Et d'abord ils appellent spéculation tout ce qui n'est pas la conséquence immédiate et prochaine des faits, repoussant comme choses comprises sous ce mot toutes les inductions un peu éloignées et qu'il faut un peu d'haleine pour atteindre. Il en résulte que, dans une foule de cas, le raisonnement le plus sévère est à leurs yeux de la spéculation.

Les hommes positifs n'admettent même pas toutes les espèces de faits; il y en a tout une classe qu'ils rejettent, et cette classe est celle des faits qui ne sont pas sensibles, c'est-à-dire, qui ne tombent pas sous les cinq sens que la nature nous a donnés; ainsi, les faits intellectuels et moraux et tous ceux que la conscience découvre en nous, sont pour eux des chimères; or, cette classe comprend à peu près la moitié des phénomènes qu'il a été donné à l'intelligence humaine d'atteindre et de connaître.

En niant cette grande moitié des faits observables, les esprits positifs nient et retranchent par cela même de la connaissance humaine toutes les vérités d'induction et de déduction que le raisonnement peut en faire sortir, et, par suite, toutes les sciences qui se compo-

sent de ces vérités; à leurs yeux ces sciences sont spéculatives et par conséquent n'existent pas.

Le véritable esprit positif va plus loin encore; il n'admet pas même tous les faits sensibles; car, parmi ces faits il repousse et met en doute ceux qui ont le malheur d'être placés à quelque distance de lui, soit dans le tems, soit dans l'espace; ce qui s'est passé à Rome il y a deux mille ans, ce qui arrive aujourd'hui en Chine, ce que les lunettes des astronomes aperçoivent dans le ciel, c'est pour lui de la spéculation.

Il ne faut pas seulement aux hommes positifs qu'un fait soit sensible et prochain, il faut encore qu'il soit bien connu de tout le monde et qu'on l'ait observé dix mille fois; un fait nouveau, insolite, est de la spéculation.

Parmi les faits bien connus, ils ne tiennent compte que des plus considérables et méprisent les petits; ils ne voient dans un arbre que le tronc et les plus grosses branches; les feuilles sont déjà de la spéculation.

Voilà la logique des hommes positifs; leur psychologie en est la conséquence immédiate.

Ils n'admettent dans l'homme que les facultés dont ils estiment les produits; ils font grand cas d'un bon estomac, d'une bonne paire de jambes, des cinq sens de nature, et de ce gros raisonnement qui, quand il fait froid le soir au mois décembre, prévoit qu'il pourra bien geler la nuit; toutes les autres facultés de l'homme, plus subtiles, plus élevées, ils les méprisent ou ils les nient; pour eux, ils n'en font aucun usage, peut-être même ne les ont-ils pas.

Ils tiennent pour insensés ceux chez qui ces facultés se développent et agissent. Un poète, un peintre, un homme religieux, un métaphysicien, un algébriste, un savant, sont à leurs yeux des créatures bizarres, des êtres exceptionnels.

Ils estiment des billevesées tous les produits de ces facultés. Un volume de Lamartine, un dialogue de Platon, un mémoire de l'Académie des inscriptions, une formule de Laplace, un paysage du Poussin, une belle page d'histoire, sont à leur sens des bagatelles qui peuvent bien amuser les hommes excentriques, mais qui n'offrent rien de solide et qui mérite d'occuper un esprit positif. Les canaux, les machines à vapeur, le cours de la rente, l'industrie, l'agriculture, le commerce, tout ce qui vaut et se vend, voilà ce qui a de la réalité et de l'importance.

Appliquez ces principes à la morale, Messieurs, et vous aurez ceci, qui est le système de Bentham.

Tous les mobiles élevés ou non raisonnés qui agissent sur notre nature, et qui ont une si grande part dans notre conduite, n'existent pas pour l'homme positif; il n'apperçoit pas les uns, il méprise les autres et les laisse aux femmes et aux enfans.

Il n'admet que l'intérêt, c'est-à-dire le bien-être; mais il supprime dans l'intérêt tous les plaisirs délicats qui dérivent de nos plus hautes, de nos plus nobles facultés; il lui faut des intérêts palpables qu'il puisse toucher, mesurer, encaisser; il ne comprendrait pas Épicure, s'il le lisait; mais il ne le lit pas, car c'est un philosophe et un ancien; il doute même qu'il ait

existé ; qui peut savoir, en effet, ce qui est arrivé dans le monde il y a deux mille ans?

La morale est pour lui un calcul, et c'est par addition et soustraction qu'il détermine dans chaque cas ce qu'il convient qu'il fasse. Et comme l'homme positif est la mesure du monde aux yeux de l'homme positif, c'est le calcul à ses yeux qui mène le monde. Quant à Dieu, il n'y croit ni n'en doute; il ne veut pas y songer, c'est chose trop subtile. Etroit, il est confiant, il est sûr, il ne doute de rien, il est heureux.

Les esprits positifs croient bien fermement qu'ils gouvernent le monde; et, en effet, ils sont partout à la surface; ils font les lois, ils administrent, ils fabriquent, ils trafiquent, ils consomment; ils ne s'aperçoivent pas que le monde qu'ils pensent porter, est en mouvement sous leurs pieds, et que c'est lui qui les porte. Les rouages visibles du monde, les seuls qu'ils aperçoivent, sont conformes à leurs idées; mais les moteurs leur échappent, et ils prennent la roue du moulin pour l'eau qui la fait tourner.

Bentham, Messieurs, était un de ces esprits; il a toute la portée, toute la force, toute l'étendue, toute la pénétration, toute la confiance qu'on peut avoir dans le cercle d'idées que je viens de tracer. Il devait donc avoir le système qu'il a eu, et ce système rencontrant la foule des esprits trempés comme le sien, devait les prendre, les rallier, les enchanter. Aussi tous les hommes positifs des deux mondes ont battu des mains au système de Bentham, et c'est là, par-dessus tout, la grande, la véritable cause de son succès.

Et maintenant, Messieurs, voyons en quoi consistent les redoutables objections élevées par Bentham contre les systèmes qui ne concentrent pas dans l'intérêt tous les motifs des déterminations humaines. C'est dans le premier chapitre de *l'Introduction aux principes de la morale et de la politique* que la partie la plus importante de cette polémique se trouve consignée. Là, en effet, après avoir posé l'intérêt comme le motif universel de toute détermination, et déclaré qu'une pareille assertion n'a pas besoin de preuves, Bentham passe, non pas à la réfutation des philosophes qui ont assigné à la politique et à la morale un autre principe, mais à l'indication de la route qu'il faudrait suivre et de la manière dont un partisan de l'utilité devrait s'y prendre pour les convaincre de leur erreur, ou tout au moins pour les réduire au silence. Voici, selon Bentham, comment un partisan du principe de l'utilité doit argumenter contre un adversaire de ce principe.

D'abord, il n'y a personne, dit Bentham, qui ne reconnaisse que l'utilité ou la recherche du bien-être est un des mobiles des déterminations humaines. Cela est si évident que les partisans, même les plus outrés, des systèmes opposés, ne l'ont jamais nié. Quelle que soit donc la personne à laquelle vous ayez à faire, elle placera le principe de l'utilité au nombre des mobiles des déterminations humaines; seulement, à côté de ce mobile, elle en admettra un autre, et c'est en cela que son opinion s'éloignera de la vôtre. Eh bien! engagez-la d'abord à analyser cet autre mobile, afin

de bien voir si ce principe qu'elle croit distinct du principe de l'utilité, ne serait pas ce même principe sous une autre forme. Voilà le premier moyen à employer, et le plus souvent il suffira; car, il est fort peu d'hommes qui, en examinant de près les mots de bien et de mal, de crime et de vertu, d'honneur et de bassesse dont ils se servent, ne reconnaissent qu'au fond ces mots n'ont de sens que dans le système de l'utilité; vous convertirez donc par là tous les ennemis irréfléchis de votre principe.

Mais, supposons que, dans la sincérité de sa pensée, votre adversaire admette, à côté du principe de l'utilité, un principe qui en soit réellement distinct; alors, cet autre principe ne peut être que celui de l'antipathie et de la sympathie. Et, en effet, le caractère propre du principe de l'utilité, c'est de qualifier les actions, de les approuver ou de les désapprouver d'après leurs conséquences; or, on ne peut concevoir qu'un seul principe distinct de celui-là; car, si on ne juge pas les actions par leurs conséquences, il faut nécessairement les juger par quelque chose d'indépendant de leurs conséquences; il faut, en d'autres termes, qu'à l'idée de chaque action s'attache naturellement une approbation ou une désapprobation antérieure aux suites de l'action, et tout-à-fait indépendante de ces suites; or, sous quelque forme qu'on enveloppe ce fait, il reste toujours le même, et il constitue le principe que j'appelle de la sympathie et de l'antipathie. Mais si chaque homme, dit Bentham, attache ainsi à *priori*, une idée de bonté et de méchanceté

aux actions, il doit arriver de deux choses l'une, ou bien que vous vous croirez le droit, vous individu, d'imposer vos jugemens moraux aux autres hommes, ou bien que vous reconnaîtrez à tout homme celui d'avoir les siens et d'agir en conséquence. Dans la première hypothèse, il faut dire à l'adversaire de l'utilité, que son principe est tyrannique; car, de ce que vous sentez de telle ou telle façon les actions qui sont soumises à votre jugement, de ce que votre raison ou votre instinct trouve les unes bonnes et les autres mauvaises, il ne s'en suit pas que vous ayez le droit d'imposer ce sentiment aux autres individus de l'espèce; que si vous le faites vous mettez votre instinct à la place du leur, vous leur imposez votre jugement, et votre principe est tyrannique pour l'espèce humaine. Accordez-vous, au contraire, aux sentimens de chaque individu dans la qualification des actions, la même autorité; les individus étant différens, les jugemens varieront, et votre principe est anarchique. Voilà l'alternative à laquelle vous ne pouvez échapper, si vous renoncez à juger les actions par leurs conséquences; car, alors, à la place de ces conséquences qui sont choses positives, calculables, les mêmes aux yeux de tous les hommes, vous donnez pour base à vos jugemens moraux de purs sentimens, c'est-à-dire des faits éminemment individuels et par conséquent éminemment variables d'un homme à un autre, sentimens qu'il est tyrannique d'imposer, et anarchique de reconnaître comme base de la morale.

Cet argument épuisé, dit Bentham, allez un peu plus loin : priez l'adversaire du principe de l'utilité de dire, si le principe à *priori*, par lequel il prétend que les actions sont appréciées, est aveugle ou ne l'est pas. S'il est aveugle, alors c'est un pur instinct ; on ne peut ni le justifier, ni l'expliquer ; tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il est. S'il n'est pas aveugle, il est donc raisonné ; il y a donc, en d'autres termes, une loi, une règle que vous appliquez, et de laquelle vous tirez l'appréciation à *priori* des actions. Si telle est la doctrine de votre adversaire, poursuit Bentham, demandez lui quelle est cette règle supérieure au moyen de laquelle il juge qu'une action est bonne ou mauvaise. Examinez avec lui si cette règle ne serait pas celle de l'utilité. Que, si elle ne l'est pas, obligez-le de donner une définition de cette règle, de la formuler de manière à ce qu'on la comprenne et à ce qu'on puisse l'appliquer.

Allez plus loin encore, continue Bentham, et en supposant qu'il y ait deux principes, celui de l'utilité et un autre, priez votre adversaire de faire la part des deux principes, de dire jusqu'où va, jusqu'où peut s'appliquer le principe de l'utilité ; là où son autorité s'arrête, là où doit commencer d'intervenir l'autre principe ; en d'autres termes, engagez-le à délimiter rationnellement les deux autorités, et à démontrer que là où il pose les bornes, là elles doivent être réellement posées.

Mais ce n'est pas encore tout : admettons que votre adversaire définisse son principe, admettons qu'il lui

fasse sa part, et pose des bornes à sa juridiction et à celle de l'utilité, il reste à savoir si cette juridiction est réelle, si l'autorité prêtée à ce principe distinct de l'utilité, il la possède. Pressez donc encore, dit Bentham, le partisan de ce principe, priez-le d'assigner l'action que ce principe exerce sur la nature humaine; de dire et de montrer à quel titre et comment il peut l'exercer; car, il ne suffit pas d'imaginer un principe, et de lui décerner le titre de motif de nos déterminations pour lui en donner l'autorité et la puissance; cette puissance et cette autorité, il faut qu'il les possède réellement, autrement ce n'est qu'un principe chimérique. Quiconque croit à l'existence d'un motif distinct de l'utilité, est donc tenu de montrer que ce motif est capable d'exercer une action sur la volonté humaine et de la déterminer, en d'autres termes qu'il a quelque prise sur notre nature.

Bentham n'imagine pas qu'il y ait un adversaire du principe de l'utilité, qui puisse résister à cette argumentation; s'il échappe à un des piéges dont il vient en quelque sorte de dresser la carte, il doit infailliblement, selon lui, tomber dans l'autre.

En feuilletant l'ouvrage de Bentham, je n'ai trouvé, en dehors de ce plan, que deux argumens distincts. Ces deux argumens je vais vous les soumettre, afin que vous ayez une idée complète de toute la polémique de ce philosophe.

Bentham estime qu'il faut qu'une loi soit extérieure à celui qu'elle gouverne. Or, dit-il, l'utilité est quelque chose d'extérieur aux individus qu'elle régit. Et,

en effet, elle se compose de faits matériels et mesurables, que nous voyons résulter des actions, et qu'on ne peut pas contester. Par conséquent l'utilité est une chose extérieure qui peut être, dans chaque cas, évaluée d'une manière irrécusable pour tous, et par suite imposée comme loi. Au lieu que le motif par lequel vous prétendez apprécier la bonté et la méchanceté des actions étant un phénomène intérieur, ne saurait être considéré comme loi ni par l'être dans lequel il se produit, ni à plus forte raison par ceux dans lesquels il se produit autrement ou ne se produit pas du tout. En un mot, il ne saurait devenir une règle.

Le second argument est celui-ci : Si vous admettez le principe de l'antipathie et de la sympathie, il s'en suit que le législateur doit punir les actions proportionnellement à la répugnance qu'elles inspirent, ou à la désapprobation instinctive qu'elles excitent. L'expérience prouve que jamais les législateurs n'ont suivi cette règle, et le bon sens dit qu'ils ont bien fait ; car elle conduirait à toutes les absurdités possibles en matière de législation.

Telles sont les deux objections qui ferment la liste des raisonnemens de Bentham contre les adversaires de son principe. Il nous reste maintenant à reprendre, l'un après l'autre, ces argumens divers, et à montrer en quoi ils nous paraissent impuissans contre les systèmes qu'ils attaquent. Mais avant d'entrer dans cet examen, j'ai besoin, Messieurs, d'attirer votre attention sur une confusion de choses et d'idées dans laquelle l'esprit très-peu philosophique de Bentham

s'est laissé tomber, et qui compliquerait singulièrement mes réponses à ses argumens, si elle n'était pas préalablement et avant tout, soigneusement démêlée.

Cette confusion, Messieurs, est d'autant plus importante à signaler, que c'est par elle qu'un grand nombre de partisans du système égoïste se sont efforcés d'échapper aux conséquences révoltantes pour le sens commun de leur opinion. Les uns comme Bentham, y sont tombés par pur instinct, et sans s'en apercevoir; les autres en ont eu conscience, et ont essayé de la justifier; la gloire de Hobbes est de l'avoir vue et dédaignée.

Elle consiste, Messieurs, à substituer dans le système égoïste la règle de l'intérêt général à celle de l'intérêt individuel, comme si ces deux règles étaient identiques, comme si la première n'était que la traduction de la seconde, comme si elle sortait aussi et pouvait légitimement sortir du principe fondamental de ce système.

Que Bentham, Messieurs, opère cette substitution, c'est ce qui est incontestable, et ce qui résulte évidemment de l'exposition que je vous ai donnée de son système. Vous pouvez vous souvenir, en effet, que, du moment où, après avoir posé ses principes, il en vient à rechercher une méthode pour l'évaluation des actions, à discuter la question de savoir s'il convient d'ériger des actions en délits et de les soumettre à une peine, à examiner les différentes sanctions dont le législateur peut user et les limites dans

lesquelles il doit en user, il ne s'agit plus pour lui de l'utilité individuelle, mais de l'utilité générale; la première a disparu, la seconde seule le préoccupe; c'est par rapport à l'utilité de la société qu'il nous apprend à évaluer les actions et à les qualifier; c'est sur l'utilité de la société qu'il fonde la légitimité des lois pénales; c'est dans la vue de cette utilité qu'il trace des limites à leur juridiction. A ne lire que cette partie de son ouvrage, on croirait qu'il a posé en principe que le seul motif des déterminations de l'homme, la seule fin de ses actions, la seule règle de sa conduite, c'est le plaisir, c'est le bonheur, c'est l'utilité de ses semblables; son plaisir, son bonheur, son utilité à lui ont disparu; il n'en est plus question.

Que Bentham, en opérant cette substitution n'en ait pas eu conscience, c'est un second point, Messieurs, qui n'est pas plus contestable. En effet, pour peu qu'il s'en fût aperçu, la différence qu'il y a, ne fût-ce que dans les mots, entre la règle de l'intérêt personnel et celle de l'intérêt général, l'aurait frappé, et il se serait cru obligé de dire quelque chose pour rassurer ses lecteurs et leur montrer l'identité de ces deux règles, leur égale affinité avec sa maxime fondamentale, que le plaisir et la douleur gouvernent le monde. Mais il n'y a pas trace d'un semblable souci dans tout le livre de Bentham; le mot d'*utilité* lui a déguisé la modification qu'il faisait subir à ses idées; il n'a point tenu compte de la différence des épithètes.

Ainsi la substitution est bien réelle dans Bentham; et, de plus, bien innocente. Examinons

maintenant si elle est légitime. Pour s'en assurer, il faut d'abord voir d'une manière plus précise en quoi elle consiste, puis ensuite jusqu'à quel point elle est compatible avec les principes du système égoïste.

Que dit-on à l'homme, Messieurs, quand on proclame la règle de l'utilité de l'individu ? On lui dit : fais à chaque instant l'action qui te donnera, à toi, la plus grande somme de plaisir, ou la moindre somme de douleur possible. Que lui dit-on, quand on proclame la règle de l'utilité générale ? On lui dit : fais à chaque instant l'action, tiens dans chaque cas la conduite, qui procurera non-seulement aux hommes qui t'entourent, mais à la société dont tu fais partie, mais à l'humanité tout entière, la plus grande somme de bonheur possible. Voilà la traduction fidèle des deux règles ; substituer l'une à l'autre, c'est mettre la seconde de ces prescriptions à la place de la première.

Maintenant quelle est l'idée fondamentale du système égoïste? Bentham la proclame dans les premières lignes de son livre, en disant que le plaisir et la douceur gouvernent le monde, et il la développe d'une manière précise en ajoutant, que rien n'agit et ne peut agir sur l'homme que le plaisir et la douleur, que le plaisir et la douleur sont le seul mobile des déterminations humaines, que le seul caractère que puissent avoir les actions et les choses à nos yeux, c'est la propriété de nous donner du plaisir ou de la douleur, qu'autrement elles nous paraîtraient toutes

indifférentes, et qu'ainsi la vue du plaisir et de la douleur qu'elles peuvent nous donner est le seul principe possible de qualification. On ne saurait énoncer plus clairement l'hypothèse fondamentale du système égoïste, hypothèse admise et proclamée dans les mêmes termes, par Epicure, par Hobbes, par Helvétius, et par tous les partisans de ce système sans exception.

Reste à voir si cette hypothèse, hors de laquelle il n'y a point d'égoïsme, s'accommode aussi bien de la règle de l'intérêt général que de celle de l'intérêt particulier, ou, en d'autres termes, si elle rend aussi légitimement l'une que l'autre : je prétends qu'il n'en est rien.

En effet, Messieurs, quand on pose en principe, comme Bentham le fait au début de son livre, que c'est le plaisir et la douleur qui gouvernent le monde, que rien n'agit et ne peut agir sur l'homme que le plaisir et la douleur; de quel plaisir et de quelle douleur entend-on parler? Apparemment d'un plaisir et d'une douleur sentis. Or, quels sont pour un individu les plaisirs et les douleurs sentis? Apparemment ceux qu'il éprouve, et non point ceux qu'éprouvent les autres individus; car ceux-ci, il ne les sent pas, et s'il ne les sent pas, ils ne peuvent agir sur lui. Si donc il est vrai de dire que la seule chose qui ait action sur les individus humains, c'est le plaisir et la douleur, il est vrai de dire aussi que l'action du plaisir et de la douleur se réduit, pour chaque individu, à celle des plaisirs et des douleurs qui lui sont

personnels ; car, encore une fois, les plaisirs et les douleurs des autres hommes ne sont pas des plaisirs et des douleurs pour lui, et par conséquent n'existent pas pour lui. Quelle est donc la légitime conclusion à tirer du fait posé en principe par Bentham, que le plaisir et la douleur gouvernent le monde? C'est qu'en ce monde chaque individu est uniquement déterminé par ses plaisirs et ses douleurs personnels ; c'est que le seul but qu'il puisse poursuivre, c'est son plus grand plaisir et sa moindre douleur, ou, pour tout dire en un mot, sa plus grande utilité, son plus grand intérêt personnel. Ainsi, l'utilité, l'intérêt, le plaisir, le bonheur personnel, voilà la règle de conduite qui sort et qui seule peut sortir du principe que la sensation est le seul mobile des déterminations humaines. Or, entre cette règle, et celle de l'intérêt général qu'on prétend lui substituer, il y a un abîme. Car, que prescrit la règle de l'intérêt général? Elle prescrit à chaque individu d'agir en vue, non pas de la plus grande somme de son plaisir à lui, mais bien du plaisir de la société et de l'humanité ; en d'autres termes, elle lui pose pour but non son intérêt, non son utilité personnelle, mais la somme totale des intérêts, mais l'utilité totale de tous les hommes : c'est cette somme qu'il doit travailler à accroître, c'est cette utilité qu'il doit s'efforcer de servir. Le but est bon, et je l'approuve ; la raison n'est pas embarrassée à le concevoir, et je m'en fais une idée fort nette ; mais si rien n'agit sur moi que le plaisir et la douleur, à quel titre veut-on que je poursuive

ce but et m'y dévoue ? Si l'on répond que c'est à ce titre, que je souffre sympathiquement des souffrances de mes semblables et que je jouis sympathiquement de leurs plaisirs, ou bien à cet autre, qu'en respectant et servant l'utilité des autres hommes, à leur tour ils respecteront et serviront la mienne, et que, tout bien considéré, c'est un des meilleurs calculs que je puisse faire dans mon intérêt ; je répliquerai que, dans les deux explications, ce n'est toujours pas en vue de l'utilité générale que j'agis, mais uniquement en vue de la mienne ; en sorte que rien n'est changé dans la nature de la fin qui reste toujours ce qui m'est bon à moi, ni dans celle du mobile qui continue d'être exclusivement l'amour de mon bien : l'utilité générale n'est qu'un moyen pour cette fin, qu'un instrument pour ce mobile ; la règle de l'utilité générale qu'on proclame n'est donc qu'un mensonge, puisque l'utilité personnelle demeure la véritable règle. Et cela est si vrai, dans les deux explications, que toutes les fois que je sentirai plus vivement le plaisir de posséder le bien d'autrui que la douleur sympathique de l'en voir dépouillé, j'aurai, en vertu de la règle de l'utilité générale expliquée de la première manière, le droit de le voler, et qu'en vertu de cette règle expliquée de la seconde, j'aurai encore le même droit, pour peu que je trouve plus avantageux de mettre la main sur sa propriété, que de la respecter. Singulière règle d'utilité générale que celle qui m'autorise à voler ! Et qu'on ne dise pas que si je vole, j'aurai mal entendu mon intérêt, et qu'ainsi la se-

conde explication résiste à ma réponse? A quel titre, si rien n'agit sur moi que mon plaisir, préférerais-je à la manière dont je le comprends, celle dont vous entendriez le vôtre, et que je ne comprends pas? Et quand bien même j'apercevrais toujours dans l'intérêt général mon plus grand intérêt, en resterait-il moins vrai que je ne verrais jamais dans le respect de l'un qu'un bon moyen d'assurer l'autre, et cela ferait-il que l'intérêt général devînt une règle pour moi? Au lieu donc de montrer, comment dans la doctrine que rien n'agit sur l'homme que le plaisir et la douleur, la règle de l'intérêt général peut être légitimement substituée à celle de l'intérêt particulier, les deux explications montrent, au contraire, que cette substitution n'est qu'un mensonge; et, comme on n'a jamais essayé d'expliquer d'une troisième manière la possibilité de cette substitution, il reste démontré qu'elle est impossible, et que la règle de l'intérêt général est inconséquente au principe de l'égoïsme et n'en peut sortir. La seule règle que puisse rendre le principe de l'égoïsme est celle de l'intérêt personnel, et tout philosophe égoïste est placé dans cette alternative étroite, ou de s'en tenir à cette règle, ou de renoncer au principe fondamental de l'égoïsme, c'est-à-dire à la doctrine tout entière.

Telle est, Messieurs, la distinction que j'avais besoin d'établir avant de répondre aux argumens de la polémique de Bentham; autrement, grâce à la confusion de ses idées, et à la substitution perpétuelle qu'il fait, sans s'en apercevoir, d'une règle qui est in-

conséquente à ses principes, à celle qui en découle, je me serais trouvé en présence de deux doctrines, au lieu d'une. Maintenant, voilà Bentham simplifié; j'ai le droit de le réduire à la règle de l'intérêt personnel et je sais à qui j'ai à faire.

Et ne croyez pas, Messieurs, que je fasse tort à Bentham, et interprète mal sa pensée en le réduisant à cette règle. Indépendamment de ses principes fondamentaux qui n'en rendent pas d'autre, je pourrais invoquer en témoignage de son opinion la manière dont il explique toutes les vertus et toutes les affections sociales, par l'intérêt, non de la société, mais de l'individu seul. Demandez à Bentham pourquoi il faut être vrai? Il vous répondra que c'est pour obtenir la confiance; probe? pour avoir du crédit, et il ajoute, que c'est un moyen de faire fortune qu'il faudrait inventer s'il n'existait pas; bienfaisant? pour qu'on vous rende des services gratuits. Demandez-lui par quel motif il est bon d'éviter un crime caché? Il vous dira que c'est par la crainte de contracter une habitude honteuse qui bientôt se trahirait, et à cause de l'inquiétude que cause un secret à garder. Demandez-lui quelle est la source du plaisir d'être aimé? il vous apprendra que c'est la vue des services spontanés et gratuits qu'on peut attendre de ceux qui vous aiment; du plaisir du pouvoir? il vous fera savoir que c'est le sentiment qu'on peut obtenir les services des autres par la crainte du mal et l'espérance du bien qu'on peut leur faire; du plaisir de la piété? il vous révèlera que c'est l'attente des grâces

particulières de Dieu, en cette vie et en l'autre. D'où vous voyez que Bentham ne se méprend pas sur le véritable motif qui peut engager l'égoïste à respecter l'intérêt général, et que, dans le détail, il est aussi conséquent que Hobbes, s'il l'est beaucoup moins dans la théorie. Un dernier trait éclaircira pour vous toute sa pensée à cet égard. Pourquoi faut-il tenir sa promesse, dit-il? — Parce que cela est utile. — On a donc le droit de la violer si c'est nuisible? — Oui. — Je ne fais donc aucun tort à Bentham, en le réduisant à la règle de l'intérêt personnel, et c'est sur ce terrain que je vais me placer avec lui pour examiner ses argumens.

Et d'abord, Messieurs, il est un fait parfaitement exact, et que je n'ai nulle envie de contester à Bentham, c'est que personne n'a nié qu'au nombre des motifs qui déterminent les actions humaines ne se rencontre celui de l'utilité. Ce motif préside incontestablement à un grand nombre de nos déterminations, et, par conséquent, de nos actions. La question est de savoir si ce motif est unique, ou si la nature humaine en présente d'autres; il s'agit de savoir, en d'autres termes, si nous ne mettons de différence entre les actions qu'en vertu de la connaissance préalablement acquise des suites nuisibles ou utiles qu'elles peuvent avoir pour nous, ou si, au contraire, il ne nous arrive pas de distinguer et de qualifier les actions à un autre titre.

Si donc j'étais l'adversaire que Bentham essayât de convertir, et qu'il m'engageât à examiner si cet autre

principe, que je crois différent de celui de l'utilité et que j'admets à côté de ce dernier, ne serait pas le principe de l'utilité déguisé, je lui répondrais que je suis parfaitement convaincu qu'il n'en est rien, et que ma raison, pour en être convaincu, c'est qu'il a des caractères tout-à-fait opposés. En effet, qu'est-ce que l'utilité? c'est ce qui m'est bon, c'est ce qui me convient à moi. Quand donc je juge, quand donc j'agis en vue de l'utilité, je juge et j'agis par un motif qui m'est personnel; car c'est par les rapports qui existent et que j'aperçois entre l'action et moi, rapports bons ou mauvais, utiles ou fâcheux, agréables ou désagréables, que je qualifie l'action, que je la juge, que je me détermine à la faire. Ainsi, le motif du jugement et de la détermination est personnel, quand je qualifie l'action et que je la fais au nom de l'utile. Rien n'est si distinct d'un tel principe que celui que j'admets à côté, et que j'ai appelé le principe de l'ordre. Et, en effet, ce que je qualifie bon en vertu du principe de l'ordre, ce n'est pas ce qui m'est bon à moi, mais ce qui est bon en soi, ce n'est pas ce qui me convient à moi, mais ce qui en soi convient. Quand donc je juge et j'agis en vertu de ce principe, comme ce principe ne me fait pas du tout voir les actions dans leurs rapports avec moi, mais dans leurs rapports avec autre chose que moi, c'est-à-dire avec l'ordre, ce n'est pas par un motif personnel que je juge et que j'agis, c'est par un motif impersonnel. Non-seulement donc le principe que j'admets à côté du principe de l'utilité n'est pas ce principe déguisé, mais on ne peut rien imaginer de plus op-

posé, puisqu'en premier lieu, les caractères de ce second principe sont complètement opposés aux caractères du principe de l'utilité: puisqu'en second lieu, la détermination prise en vertu de ce principe est d'une autre nature que la détermination prise en vertu du principe de l'utilité; puisqu'enfin, dans un cas, ce sont les suites de l'action par rapport à moi que je considère, tandis que, dans l'autre, c'est la nature même de l'action que j'envisage indépendamment de ses suites. Il n'y a donc et il ne peut rien y avoir, je ne dis pas de plus distinct, mais de plus contraire que le principe de l'utilité et le principe moral.

J'accepte donc tout ce que Bentham désire que j'accepte; je reconnais en premier lieu, un principe distinct de celui de l'utilité, et qui n'est pas celui de l'utilité déguisée; je reconnais en second lieu, que ce principe ne s'appuie pas, pour apprécier et qualifier les actions, sur les suites agréables ou désagréables qu'elles peuvent avoir, mais sur un tout autre fondement.

Maintenant examinons s'il est vrai de dire qu'un principe qui approuve les actions ou qui les désapprouve par un autre motif que les suites agréables ou désagréables, utiles ou nuisibles de ces actions, est un principe qui est placé dans cette alternative, ou d'être despotique, ou d'être anarchique. Non-seulement je le nie, mais j'affirme que le seul principe dont on puisse dire, avec raison, qu'il est placé dans cette alternative, c'est le principe de l'utilité.

Pour en juger, Messieurs, examinons d'abord les raisons de Bentham en faveur de son opinion. Ben-

tham dit que les conséquences d'une action pour le bonheur d'un individu, étant des faits matériels, visibles et palpables, il est impossible que tous les hommes ne s'entendent pas sur la nature bonne ou mauvaise de ces conséquences. J'en conviens sans peine; j'accorde que si on réunit un jury d'hommes indifférens et qu'on leur pose cette question : Telle action entraînera-t-elle pour tel individu, placé dans telles circonstances, des conséquences plus avantageuses que funestes, ou plus funestes qu'avantageuses? en général, ce jury tombera d'accord sur la réponse. Mais je prétends que, poser ainsi la question, c'est la méconnaître, et que l'argument tiré par Bentham de la réponse ne prouve nullement ce qu'il a la prétention d'établir.

En effet, Messieurs, que résulte-t-il de cette réponse? Une seule chose; c'est qu'en vertu de la définition égoïste du bien, les hommes tombent facilement d'accord sur ce qui est bien pour un individu donné.

Mais si, en vertu de cette même définition, les différens individus sont conduits à considérer comme leur bien des choses opposées et des conduites contraires, y en aura-t-il moins lutte de ces individus entre eux, et par conséquent anarchie?

Qu'en vertu de la définition égoïste du bien, votre jury tombe d'accord sur ce qui est bien pour un individu, j'y consens. Mais si, en vertu de la même définition, le même jury, considérant la chose par rapport à un autre individu, s'accorde également à reconnaître que ce qui est bien pour celui-là est,

au contraire, mal pour celui-ci, son unanimité n'aura servi à prouver qu'une chose, c'est qu'en vertu de la définition égoïste du bien, ce qui est bien pour un individu est mal pour un autre, ce que l'un a le droit de faire, l'autre a le droit de l'empêcher, et qu'ainsi cette définition conduit directement à l'anarchie.

Bentham pose donc mal la question ; et son argument n'est qu'un sophisme. La véritable question est de savoir si le principe de l'égoïsme, ou, ce qui revient au même, la définition qu'il donne du bien, tend à diviser ou à concilier les volontés, à mettre aux prises les individus ou à les unir? Or, la question ainsi posée reçoit du raisonnement et de l'expérience une solution toute contraire à celle qu'il plaît à Bentham de lui donner.

En effet, Messieurs, si le bien pour moi est la plus grande somme de mon plaisir à moi, et qu'il en soit de même pour chaque individu de l'espèce, et si, conséquemment à cette définition, nous avons chacun le droit de faire tout ce qui peut nous conduire à ce but, n'est-il pas évident qu'à moins que je ne trouve toujours mon plus grand plaisir dans ce qui fait le plus grand plaisir des autres, et les autres leur plus grand plaisir dans ce qui fait le mien, ce principe va nous mettre aux prises, et semer entre nous la division et l'anarchie? Voilà ce que dit le raisonnement. Et maintenant que dit l'expérience? Elle affirme que, dans une foule de circonstances, ce qui paraît utile à l'un paraît nuisible à l'autre, et qu'une même action a des conséquences toutes diffé-

rentes, souvent opposées, pour les différens intérêts individuels; ensorte que si chaque individu voulait toujours faire ce qui lui semble le plus avantageux à son intérêt, sans tenir compte d'aucune autre considération, la société serait dans l'anarchie; elle dépose que la poursuite exclusive de leur intérêt à laquelle se livrent toujours un grand nombre d'individus, est le principe des luttes qui affligent la société, et qui la bouleverseraient si les lois n'y mettaient ordre; elle ajoute que ce même principe met les peuples aux prises comme les individus, et opère l'anarchie dans l'humanité, comme il l'opérerait dans le sein de chaque société si elle n'y était pas réprimée; en sorte que proclamer la légitimité de tous les intérêts individuels, et déclarer que quiconque agit selon son intérêt agit bien, c'est proclamer le principe même de l'anarchie. Voilà ce que disent et le raisonnement et l'expérience, et l'on voit que, sur ce point, leurs dépositions ne sont guère d'accord avec l'opinion de Bentham.

Maintenant ne consentez-vous point à cette anarchie, et voulez-vous prévenir ou réprimer cette lutte des intérêts individuels : je demande comment vous le pourrez dans le système égoïste? Tout bien dans ce système étant individuel, vous ne pourrez ériger en loi qu'un bien individuel, et les biens individuels étant opposés et cependant également légitimes, vous ne pourrez faire exécuter cette loi sans fouler aux pieds les autres biens individuels, qui sont cependant tout aussi légitimes; c'est-à-dire que la seule issue à

l'anarchie, dans le système égoïste, c'est la domination par la force d'un intérêt particulier sur tous les autres intérêts de la société. Or, cette domination, qu'est-ce autre chose que le despotisme? Et ici, comme tout-à-l'heure, l'expérience confirme les résultats du raisonnement. Car, quelle autre origine assigne-t-elle au despotisme, quelle autre nature lui reconnaît-elle, que l'origine et la nature que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire l'intérêt d'un ou de plusieurs hommes, foulant aux pieds, à l'aide de la force, celui de tous les autres? Ainsi, au jugement universel du sens commun, c'est l'égoïsme qui engendre en ce monde l'anarchie et le despotisme. Que serait-ce donc si le monde était exclusivement gouverné par l'égoïsme?

Je sais, et je l'ai dit en m'occupant de la doctrine de Hobbes, qu'il y a, même dans la recherche du bien individuel, des élémens de sociabilité assez considérables pour qu'il ne soit pas vrai de dire avec ce philosophe, qu'elle engendre nécessairement l'état de guerre. Mais, s'il n'en est pas ainsi, remarquez, Messieurs, que c'est à la condition que l'homme soit fait comme il l'est, et non pas comme suppose qu'il l'est le système égoïste. Car, d'où vient surtout que, dans son intérêt bien entendu, un homme qui ne rechercherait que son plus grand bonheur, devrait être équitable et bon envers ses semblables, et suivre dans sa conduite tous les principes de la sociabilité et même de la charité? C'est que, dans l'homme, tel qu'il est fait, il y a d'autres principes que celui de l'égoïsme; c'est que l'homme, tel

qu'il est fait, conçoit l'ordre, et parce qu'il le conçoit, l'aime, et parce qu'il le conçoit et l'aime, trouve une jouissance intime à sentir son âme et sa conduite en harmonie avec ses lois, un insupportable supplice dans le sentiment contraire; c'est que tous les penchans sociables et bienveillans étant éminemment en harmonie avec l'ordre, reçoivent de la vue de cet accord une force et une douceur qu'ils n'auraient pas autrement, et qui donne à leur satisfaction, sur celle des penchans égoïstes, dans la recherche du bonheur, une supériorit d'importance qu'elle n'a point par elle-même. En laissant les hommes tels qu'ils sont, la recherche bien entendue du bonheur, loin de les mettre nécessairement aux prises, suffirait donc à les rallier et à les associer; et c'est pourquoi j'ai dit à Hobbes qu'il ne pouvait arriver légitimement à l'état de guerre qu'en mutilant le plaisir. Mais, prenez l'homme tel qu'il serait si le système égoïste était vrai, admettez que rien n'ait action sur lui que le plaisir et la douleur, alors, avec l'autorité naturelle de l'ordre, disparaissent tout à la fois de sa nature et les plaisirs et les peines qu'elle y introduit, et toute la puissance qu'elle communique aux penchans bienveillans de la sensibilité; dès-lors l'équilibre sensible est rompu, les penchans purement égoïstes l'emportent nécessairement sur les tendances bienveillantes, la recherche bien entendue du bonheur ne donne plus les mêmes résultats, car les élémens en sont changés, et Hobbes a raison, l'anarchie ou l'état de guerre est l'état naturel. On voit donc que si Hobbes a été infidèle à la

réalité de la nature humaine en proclamant l'alternative de l'anarchie et du despotisme comme le résultat naturel de la recherche du bonheur individuel, il ne l'a pas été à la logique en nous la montrant comme la conséquence rigoureuse du principe de l'égoïsme. Hobbes qui se donnait la peine de raisonner et de voir où menaient ses principes, Hobbes qui n'avait pas le superbe dédain de Bentham pour la discussion, a donc parfaitement vu où tend le principe de l'utilité et l'alternative étroite dans laquelle il met l'humanité; mais Bentham l'a si peu aperçu, que ce reproche, que le principe de l'utilité mérite seul, il ne songe pas à le lui faire, et qu'il l'adresse naïvement aux systèmes qui proclament le motif impersonnel, et qui, par cela même, ne le méritent pas.

Et, en effet, Messieurs, considérez un peu comment s'apprécient les actions par le principe moral, et voyez si ce mode d'appréciation n'est pas précisément ce qui sauve la société humaine de l'alternative terrible dont il plaît à Bentham de l'accuser. Bentham trouve ce mode d'appréciation très-obscur : rien pourtant n'est plus clair.

Soit d'un côté une mère, et de l'autre un enfant; y a-t-il quelqu'un au monde qui puisse dire que ces deux êtres sont étrangers l'un à l'autre, et qu'antérieurement et indépendamment de tout jugement humain, il n'existe pas entre eux certaines relations que notre intelligence n'invente pas, mais trouve, et qu'il ne dépend point d'elle de modifier? Non, personne au monde ne peut nier ces relations. Par cela que

l'une de ces créatures est la mère et l'autre l'enfant, un rapport les unit, rapport spécial, *sui generis*, et qui est distinct de tous les autres rapports qui peuvent exister entre deux êtres humains. Et maintenant à cette question j'en fais succéder une autre, et je demande, si, des relations spéciales qui unissent ces deux êtres, il ne résulte pas des conséquences, spéciales aussi, sur ce qu'il est convenable que l'un fasse à l'égard de l'autre; en d'autres termes, si, par cela seul que l'un est la mère, il ne convient pas, il n'est pas bon en soi aux yeux de toute raison, qu'elle soigne son enfant, qu'elle satisfasse à ses besoins, qu'elle protége sa faiblesse, qu'elle supplée à l'imbécillité de son intelligence, qu'elle ne l'abandonne sous aucun prétexte; et, d'un autre côté, si par cela seul que l'autre est l'enfant, il n'est pas également convenable et bon en soi, que, dès qu'il sera en état de le comprendre, il se conduise avec reconnaissance et respect envers sa mère, qu'il la serve et la protége à son tour, et ne l'abandonne sous aucun prétexte dans sa vieillesse; je demande s'il peut y avoir l'ombre d'un doute sur ce point, et s'il y a une raison humaine qui hésite d'approuver la double conduite que je viens de tracer et de désapprouver la conduite contraire, et non-seulement d'approuver l'une et de désapprouver l'autre, mais encore d'imposer l'un comme un devoir, et d'imputer l'autre comme un crime? Ainsi, de la nature du rapport qui unit l'enfant à la mère et la mère à l'enfant, dérive la conception nette de ce qu'il est convenable que l'un fasse à l'égard de l'autre;

et de ce rapport seul, car, remarquez que cette conception ne tient compte d'aucune autre considération et en demeure indépendante. Que l'enfant soit dans sa jeunesse plus ou moins désagréable, la mère, dans sa vieillesse, plus ou moins incommode et difficile à vivre, la conduite à tenir ne varie pas. Que la mère aime le plaisir et le repos, qu'il lui en coûte beaucoup de soigner son enfant, que l'enfant à son tour ait toutes les raisons d'intérêt imaginables pour désirer n'avoir pas à protéger et à nourrir la vieillesse de sa mère, peu importe, le rapport subsiste le même, et avec lui le jugement de ce qu'il est convenable de faire; et les deux êtres intéressés à la chose, le jugent comme moi qui ne le suis pas; et c'est précisément parce que cette appréciation est fondée sur l'ordre éternel des choses et non point sur ce qui est utile à tel ou tel être, que les actions qu'elle déclare bonnes sont bonnes en soi et absolument; et c'est parce qu'elles sont bonnes d'une bonté absolue et non pas seulement pour vous et pour moi, qu'elles apparaissent comme obligatoires, et qu'elles sont des devoirs. Que si l'on me demande maintenant d'où je tire les jugemens que je porte sur la bonté morale des actions, cet exemple répond à la question. Je les tire de la nature des choses, de l'ordre éternel que le créateur a établi; et cet ordre il suffit d'être raisonnable pour le concevoir et pour en déduire les actions convenables à faire par chacun, dans toutes les situations de la vie. Avec ce principe, je mettrai moralement à la raison ces deux hommes, qui voudraient chacun agran-

dir leur propriété aux dépens de celle de l'autre ; au nom de ce qui est bon en soi, je porterai sur leurs prétentions rivales une décision qui aura l'approbation de tout être doué de raison, et à laquelle ils ne pourront refuser la leur. Ils trouveront sans doute cette décision contraire à leur intérêt, et ils auront raison, parce que l'intérêt est personnel et qu'il y a loin de ce qui lui est bon à ce qui est bon en soi ; peut-être même la braveront-ils, et préféreront-ils ce qui leur convient à ce qui est convenable; mais tout en la bravant ils en reconnaîtront, ils en respecteront la vérité absolue, et leur raison confessera qu'elle exprime véritablement ce qui est bien et ce qui devrait être fait.

Et d'où vient, Messieurs, aux jugemens qui dérivent de ce principe d'appréciation, ce consentement et ce respect de tous, et de ceux-là même dont ils blessent les intérêts? D'une circonstance, Messieurs, c'est que ce principe est impersonnel ; c'est qu'il juge les actions non dans leur rapport avec ce qui convient à vous ou à moi, mais avec ce qui est convenable en soi et dans la nature des choses. Or, cette nature des choses étant stable et perceptible à tout être raisonnable, les actions appréciées dans leur rapport avec ce type doivent l'être de la même manière par tous ; et cette manière de les juger étant jugée bonne par tous, et la conduite conforme à ces jugemens obligatoire pour tous, les règles qui en émanent peuvent être imposées comme des devoirs; tandis que si vous livrez cette appréciation des actions à l'intérêt personnel, il y a autant d'appréciations que d'individus, et chaque individu n'approuve que la

sienne et trouve détestable toutes les autres. L'appréciation par la règle de l'intérêt est donc anarchique et ne peut être imposée sans despotisme. Si donc l'humanité échappe à l'alternative de l'anarchie et du despotisme, elle en est redevable à l'existence de ce mode d'appréciation, qui, se fondant sur une chose permanente et que tout le monde voit, conduit tous les êtres raisonnables à des jugemens uniformes, et qui étant jugée bonne en soi par tous, est acceptée et respectée comme telle par ceux-là même dont elle blesse l'intérêt et qui la violent. Que ce soit un berger ou un roi qui énonce cette maxime, qu'on ne doit pas voler, elle garde la même autorité; qu'elle soit adressée au voleur ou au volé, l'un et l'autre en reconnaissent également la justice. Tous les hommes sont donc ralliés moralement par ce principe, et s'y reconnaissent légitimement soumis.

Je repousse donc complètement, Messieurs, l'inculpation de despotisme et d'anarchie dirigée contre le principe de l'antipathie et de la sympathie par Bentham, et je la renvoie avec tout droit au principe de l'intérêt.

Maintenant, Bentham demande si ce principe n'est qu'un instinct aveugle, ou s'il se résout dans une règle qu'on puisse formuler et d'où l'on puisse rationnellement déduire la qualification des actions? Les développemens dans lesquels je viens d'entrer répondent nettement à cette question; sans aucun doute les lois de l'ordre sont une chose perceptible à la raison, et quand on agit en vue de ces lois, ce n'est pas instinc-

tivement, mais avec intelligence qu'on agit. Je remarque seulement qu'il en est de ces lois comme de tout ce qui est du domaine de l'intelligence, les différens esprits les aperçoivent plus ou moins distinctement, et, par conséquent, s'en forment des idées plus ou moins nettes. Les hommes positifs qui ne saisissent aucune nuance, n'admettent pas qu'il en existe, et n'admettant pas qu'il en existe, ne s'en inquiètent en aucune chose. Aussi, que la nature humaine soit pleine de nuances, et que ce soient précisément ces nuances qui distinguent un individu d'un autre, peu leur importe : ce sont là des faits qui leur échappent, et leur philosophie n'en tient aucun compte. Et, toutefois, ces nuances existent; et sinon pour eux, du moins pour ceux qui, comme vous, Messieurs, sont en état de le comprendre, je suis obligé de faire remarquer ici que l'intelligence et par suite la conscience humaine ne se développent pas chez tous les hommes au même degré, et qu'il y a, à cet égard, entr'eux des différences infinies. Il en est chez qui la perception de l'ordre est si obscure qu'elle ressemble moins à une vue qu'à un sentiment, et que les appréciations et les déterminations qui en résultent paraissent plutôt les effets d'un instinct que la conséquence d'un jugement. C'est ce qui a conduit certains philosophes à considérer la conscience humaine comme un sens, qui apprécie la bonté ou la méchanceté morale des actions, comme le goût et l'odorat apprécient la qualité des odeurs et des saveurs. Rien, en effet, ne ressemble davantage aux jugemens qui émanent du sentiment, que ceux qui résul-

tent d'une vue confuse de l'intelligence, et c'est à cet état que la vue des lois de l'ordre se trouve chez tous les hommes dont l'entendement n'est pas développé, c'est-à-dire chez le plus grand nombre. Les idées morales subissent en cela la loi commune de toutes les idées, car toutes commencent à exister en nous à cet état confus, et la plupart y restent; c'est même à cet état qu'elles ont le plus de pouvoir, car c'est alors qu'elles sont poétiques; un poète n'a et ne présente les idées qu'à l'état confus; s'il les traduisait à l'état clair, il deviendrait philosophe, et cesserait d'être un poète : je l'ai mille fois répété. Mais cette vue confuse des lois de l'ordre peut s'éclaircir et s'éclaircit en effet à des degrés infinis chez les individus qui reçoivent de l'éducation ou des événemens une culture plus ou moins forte. Elle peut enfin se transformer chez quelques-uns en une conception parfaitement nette. Ainsi, entre l'état de lucidité dans lequel se trouve la conscience du plus grand nombre des hommes, et celui dans lequel se trouvait celle de Kant lorsqu'il écrivait son livre sur les principes du droit et les règles de la morale, il y a une foule innombrable de nuances. On rencontre des hommes chez lesquels la vue de certaines parties de l'ordre est parfaitement précise, tandis que celles de toutes les autres est demeurée confuse, et cela parce que les circonstances particulières de leur vie les ont conduits à réfléchir sur certains points de la loi morale, tandis qu'ils n'ont jamais eu l'occasion de songer sérieusement aux autres. Chez ces hommes l'appréciation morale de cer-

taines actions est donc parfaitement raisonnée, tandis qu'ils ne jugent des autres que par sentiment comme le reste des hommes. Ce fait suffit pour indiquer comment la vue de la loi morale peut se débrouiller inégalement dans les diverses intelligences, et s'éclaircir entièrement dans un petit nombre. Mais personne au monde n'en est privé, car elle existe chez ceux-là même en qui l'idée de l'ordre est le plus confuse. C'est à une bonne éducation à développer la raison dans ce sens, c'est-à-dire, à dépouiller pour elle les idées morales des nuages qui les enveloppent primitivement, et dont l'expérience de la vie ne suffit que bien rarement à les débarrasser, si la réflexion, rendue de bonne heure attentive à ses enseignemens, n'est préparée à les recevoir.

Je réponds donc à Bentham, Messieurs, que le principe moral n'est pas un instinct, mais un ensemble de vérités perceptible à l'intelligence et dont tout homme a une vue plus ou moins claire; mais qu'alors même que cette vue reste confuse, elle n'en agit pas moins comme l'atteste l'expérience universelle, et suffit, comme elle l'atteste encore, pour rendre responsables ceux qui l'ont. Seulement cette responsabilité en est affaiblie. Elle pèse plus entière sur ceux qui ont une vue plus claire de la règle.

Bentham demande encore, que si l'on s'obstine à admettre deux principes, on veuille bien faire la part de chacun, et dire pourquoi l'autorité de l'un ne va que jusque là, et pourquoi plus loin commence celle de l'autre? il exige, en un mot, qu'on assigne les

limites des deux autorités et qu'on rende raison de la manière dont on l'assigne.

Rien n'est plus simple que de répondre à cette difficulté; elle se résout d'elle-même. Lequel vaut-il mieux faire, ou ce qui convient, ou ce qui me convient? voilà la question, et je vous le demande, si je vous la posais cette question, Messieurs, seriez-vous embarrassés pour répondre? Ne me diriez-vous pas tous, sans hésiter, qu'il vaut mieux faire ce qui convient, que ce qui me convient à moi? Cette réponse résout la question proposée par Bentham. Sans aucun doute, le bien ou la convenance absolue est une règle d'appréciation supérieure au bien relatif, ou à la convenance d'un individu. Toutes les fois donc qu'un conflit s'élève entre le bien personnel et le bien, le premier doit être sacrifié : ainsi le décide la raison humaine; et elle le décide ainsi, parce qu'elle sent que de ces deux biens, l'un l'étant absolument, est par lui-même obligatoire et sacré, tandis que l'autre ne possède aucunement par lui-même ce caractère, et ne peut le tenir, quand il l'a, que de sa conformité avec ce qui est absolument bon et convenable en soi. Le départ impérieusement exigé par Bentham est donc très-facile à faire, ou plutôt il n'y a pas de partage : le principe légitime est un, c'est le bien en soi; le principe du bien personnel agit en fait, mais il n'est ni légitime ni illégitime en droit; seulement les choses qu'il prescrit se trouvent tour à tour marquées de l'un ou de l'autre de ces caractères, selon qu'elles sont ou ne sont pas con-

formes à la règle du bien absolu. Voilà la pure vérité, la vérité comme elle est. Et je répète ici ce que je vous ai déjà dit plusieurs fois, je ne fais point la guerre au mobile de l'intérêt personnel, je ne lui en veux pas; par cela qu'il a été mis en nous, il est bon. Mais les tendances instinctives de notre nature sont bonnes aussi, ce qui n'empêche pas que l'intérêt personnel, qui en est la traduction intelligente et raisonnée, ne soit un meilleur principe de conduite. Pourquoi donc la vue du bien absolu n'aurait-elle pas sur l'intérêt personnel la même supériorité, et qui peut nier, en fait, qu'elle ne la possède? L'instinct, l'égoïsme et la moralité sont les trois états par lesquels la personne humaine s'élève de la condition de la bête à celle de l'ange; en retrancher un, c'est méconnaître ou de quelle bassesse elle part, ou à quelle hauteur elle peut arriver; c'est mutiler, par une extrémité ou par une autre, le fait de son développement. En effet, ces trois états ne sont que les trois phases d'un développement qui est un. De même que l'intérêt n'est que l'instinct compris, peut-être peut-on dire, d'un point de vue élevé, que la moralité n'est à son tour que l'égoïsme compris; car si notre nature n'est jamais plus heureuse que dans le sentiment de sa coordination et de sa participation à l'ordre universel, n'est-ce pas un indice certain, qu'élément du tout, sa véritable vocation et le but secret et suprême auquel aspirent ses tendances sans le savoir et son égoïsme sans le comprendre, c'est de s'unir au tout sans s'y perdre, c'est-à-dire de concourir

avec intelligence pour sa part et dans sa mesure à la fin du tout? Quoi qu'il en soit, le départ exigé par Bentham est facile à faire ; s'il y a conflit, on sait ce qui doit légitimement l'emporter ; et pour une vue élevée il y a rarement conflit, et, dans la vérité des des choses, jamais.

Bentham demande encore qu'on examine, si le principe qu'on s'imagine exister en nous à côté du principe de l'utilité, a réellement quelque prise sur la nature humaine, et peut exercer une réelle influence sur ses déterminations? ceci, Messieurs, est une affaire d'observation. La vue qu'une action est conforme ou contraire à l'ordre, bonne ou mauvaise en soi, exerce-t-elle ou n'exerce-t-elle pas, sur celui qui l'a, une influence; voilà toute la question, et c'est à l'expérience à la résoudre. Il est certain que, pour un homme continuellement préoccupé de ses intérêts, et déterminé par les habitudes de son éducation ou de sa profession à considérer toutes ses actions dans leur rapport avec ce but, cette influence du motif moral sera moins visible, et que plusieurs même pourront être tentés de la nier : chez eux, en effet, le motif égoïste domine et éclipse, l'action du motif moral. Mais indépendamment des hommes chez lesquels, au contraire, c'est le motif moral qui gouverne habituellement, je dis qu'en ceux-là même qui sont le plus habituellement déterminés par le motif intéressé, le motif moral existe, et, dans beaucoup de cas, tempère et quelquefois même surmonte entièrement l'action de l'égoïsme. Il faudrait, en effet, avoir observé bien superficiellement les hommes et les connaître

bien mal, pour ignorer combien les vies mêmes qui semblent le plus exclusivement dévouées aux poursuites de l'intérêt renferment de concessions partielles, de sacrifices secrets à la considération de ce qui est bien. Si l'on avait l'histoire intérieure d'un individu pris au hasard dans cette classe d'industriels et de négocians dont on dit tant de mal, on serait confondu des actes de probité et des déterminations généreuses et généreusement prises qu'elle contient; et je dis *généreusement prises* à dessein; car je ne confonds pas avec les actes désintéressés ceux qui n'en ont que l'apparence, et qui ne sont que des sacrifices calculés à l'opinion publique et à l'intérêt de sa réputation. Et d'où viendrait cette opinion publique elle-même et la nécessité de la respecter, si l'égoïsme régnait seul au fond de la nature humaine? Mais ceux-là ne la connaissent pas et ne l'ont jamais étudiée avec quelque profondeur, qui peuvent admettre qu'il y ait un seul homme au monde, dans les cours, les boutiques ou les bagnes, sur qui l'idée de l'ordre, la considération de ce qui est juste et bon, n'ait jamais et dans aucun cas, exercé quelque influence. Cela n'est pas, parce que cela ne peut pas être; et cela ne peut pas être, parce que la nature humaine est uniforme, que tous ses élémens se retrouvent dans tout individu, et que quelqu'atrophiés que quelques-uns puissent y être; il n'en est aucun néanmoins qui ne conserve toujours quelqu'action dans la vie psycologique.

Que si on veut pousser plus avant encore, et qu'on demande à quel titre la vue qu'une action est conforme

ou contraire à l'ordre peut agir sur notre nature, je demanderai à mon tour à quel titre peut agir sur elle la vue qu'une action aura des suites avantageuses? Toute réponse à cette dernière question, de quelque phraséologie qu'on l'enveloppe, se résoudra toujours en celle-ci, c'est que la nature humaine est ainsi faite. C'est, en effet, parce que j'aime le plaisir que je suis porté à faire ce qui doit m'en donner, et si j'aime le plaisir, c'est que je suis ainsi fait; c'est, de même, parce que naturellement je respecte l'ordre, que je suis porté à faire ce qui lui est conforme, et si je respecte l'ordre, c'est que je suis ainsi fait. Il y a entre ma raison et l'ordre la même affinité qu'entre ma sensibilité et le plaisir, et ces deux affinités sont l'une et l'autre et l'une comme l'autre, deux faits qu'on peut commenter mais dont on ne peut rendre raison, parce qu'ils sont des faits derniers qui ne se résolvent point dans des faits supérieurs. Ainsi, le titre de l'ordre pour agir sur ma raison, est aussi inexplicable que celui du plaisir pour agir sur ma sensibilité. Que si l'on prétend maintenant que la sensibilité peut bien agir sur la volonté, mais non pas la raison, comme l'ont dit une foule de philosophes, je réponds que cela est faux en fait, et que si cela était vrai, l'égoïsme qui est un calcul de la raison, n'agirait donc pas sur la volonté, pas plus que le motif moral; or, l'égoïsme agit si bien sur la volonté, qu'il triomphe habituellement de la passion présente qui est une pure impulsion de la sensibilité. Enfin, si on objecte que l'égoïsme a pour appui sur la volonté le désir général du bonheur qui est un fait sensible,

je répondrai que la vue de l'ordre a également pour appui sur la volonté l'amour de l'ordre et du beau qui est également un fait sensible. De quelque manière qu'on s'y prenne, il est donc impossible d'ébranler, par aucun raisonnement qui ait l'apparence du sens commun, cette vérité qui d'ailleurs est un fait, que le motif moral, la vue de ce qui est bien, a prise sur la volonté. L'objection de Bentham n'a donc aucune force.

Enfin, Bentham dit que l'intérêt étant un motif extérieur peut être érigé en loi, tandis que tout autre motif étant nécessairement intérieur ne saurait revêtir ce caractère. La profonde ignorance psychologique de Bentham éclate ici dans tout son jour, car c'est le contraire de ce qu'il avance qui est la vérité. En effet l'intérêt est un motif personnel, l'ordre un motif impersonnel; or, de deux motifs, l'un personnel, l'autre impersonnel, lequel mérite d'être appelé intérieur, lequel extérieur; lequel est de nature à porter le caractère de la loi, lequel ne l'est pas? A quoi cédé-je, quand je cède à mon intérêt? à moi; à quoi, quand j'obéis à l'ordre? à quelque chose qui n'est pas moi et qui m'est supérieur, et qui l'est au même titre et de la même manière à tous les individus de l'espèce. Cela posé, de quel côté, je le demande, se trouvent et le caractère d'extériorité et tous ceux qui constituent la loi? En vérité Bentham joue de malheur; ses objections révéleraient, s'il en était besoin, les vices de son système, car elles ne s'appliquent qu'à lui; quant au système moral, elles ne le regardent pas, parce qu'elles ne l'atteignent pas.

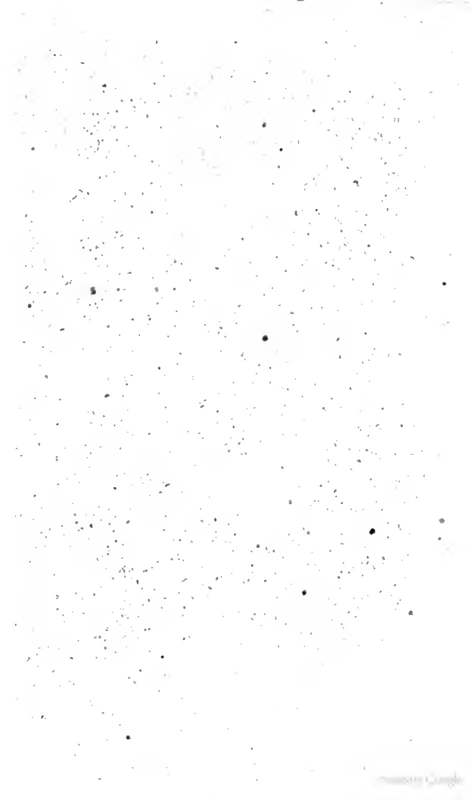
J'arrive, Messieurs, à la dernière que j'ai signalée. Bentham prétend qu'en admettant le principe moral on serait obligé, en législation, de proportionner la peine à la désapprobation dont les actions sont frappées, ce qui n'est jamais tombé dans l'esprit d'aucun législateur. A quoi je réponds que la conséquence ne découle pas du tout du principe. De ce que je désapprouve à un plus haut degré telle action que telle autre, de ce que je la juge, si je puis parler ainsi, contraire à l'ordre d'une plus grande quantité, que s'en suit-il? une seule chose, Messieurs, c'est qu'en supposant la même intentionalité dans les agens, l'auteur de la première est plus coupable, et, par conséquent, plus digne de punition que celui de la seconde. Mais de ce que l'un est digne d'une plus grande punition, l'autre d'une moindre, il n'en résulte nullement que la société doive infliger ces punitions, car ce n'est pas du tout la mission de la société de punir les actes coupables et de récompenser les actes vertueux; cela regarde Dieu et la conscience; et en attendant Dieu, la conscience exerce fort bien cette justice distributive, car c'est en nous et par nous que nos actions sont véritablement punies et véritablement récompensées; à côté des joies et des tourmens de la conscience, les punitions et les récompenses extérieures sont bien peu de chose. Ce n'est point du tout exercer pour cette justice distributive que, dans certains cas, bien peu nombreux comparativement, la société punit; c'est d'après un tout autre principe et dans une toute autre vue, le principe de sa conserva-

tion et la vue de son utilité. Et voilà pourquoi elle ne punit que quelques crimes, ceux qui la menacent, et laisse à Dieu tous les autres; et voilà pourquoi encore elle récompense si rarement. Le principe de toute législation pénale est donc l'intérêt de la société, et de là vient qu'on n'y trouve et qu'on ne doit y trouver, ni la punition de toutes les violations de l'ordre moral, ni une punition exactement proportionnée à la valeur morale de celles de ces violations qu'elle atteint. Et, toutefois, le principe moral n'est pas entièrement étranger à la rédaction des Codes pénaux; quoiqu'il n'en soit pas le principe; ainsi que je l'ai déjà dit, l'utilité seule ne suffirait à l'explication d'aucune législation pénale un peu raisonnable. La société, en effet, avant d'appliquer à un acte une peine proportionnée à l'intérêt qu'elle a d'en empêcher la récidive, se fait une question qu'on ne saurait se faire dans le système de Bentham; elle se demande si elle a le droit moral de punir; si, en le frappant dans son intérêt, elle ne fera pas une injustice; en d'autres termes, elle examine si l'individu est réellement coupable, et s'il l'est au point qu'il ne soit pas moralement inique de lui appliquer telle punition? Ce n'est que lorsque la société est rassurée sur ce problème de justice et d'équité, qu'elle ose obéir à son intérêt et frapper; elle ne veut rien faire que la justice distributive n'autorise, mais ce n'est pas dans la vue de l'exercer, mais dans celle de pourvoir à sa propre conservation qu'elle intervient et agit. Ainsi, les deux principes, celui de la morale et celui de l'u-

tilité, concourent dans la législation pénale, mais très-inégalement; car le premier ne paraît que pour restreindre ce que l'autre fonde à lui seul. Encore une fois, voilà ce qu'il faut savoir pour s'expliquer les lois pénales; autrement on n'y comprend rien. Que Bentham nous explique par le seul principe de l'utilité, pourquoi, lorsqu'un homme, qui a commis l'action la plus nuisible à la société, est jugé l'avoir faite sans connaissance de cause, le Code pénal ne le frappe pas; jamais il n'y réussira que par des sophismes; car la raison c'est que l'agent est innocent, et le mot même d'innocence n'a point de sens dans le système de l'utilité. Je pourrais choisir des exemples bien plus frappans encore. Résumons-nous donc et disons: Sans aucun doute le principe moral n'engendre pas la législation pénale, et, par conséquent, ne peut pas l'expliquer; mais de ce qu'il n'engendre pas la législation pénale, s'ensuit-il qu'il n'existe et n'agisse pas en nous? en aucune manière; il s'ensuit seulement que la législation pénale émane d'un autre principe que je ne nie pas, et qui est l'utilité; et quoique elle n'émane pas du principe moral, toute législation pénale cependant démontre l'existence en nous de ce principe, car il n'en est pas une dans laquelle il n'intervienne. Ainsi, cette fois encore, l'objection de Bentham est si maladroite qu'elle établit ce qu'elle avait pour objet de détruire.

Voilà ce que j'avais à dire, Messieurs, sur les faibles argumens opposés par Bentham à l'existence en nous d'un principe distinct de l'utilité: vous trouverez peut-

être qu'ils ne méritaient pas une aussi longue réponse, et, certes, elle aurait été beaucoup plus courte si j'avais eu affaire à un système moins célèbre, et, à quelques égards, moins digne de l'être.



Quinzième Leçon.

SYSTÈME ÉGOISTE. — RÉSUMÉ.

Messieurs,

Pour vous faire connaître la solution égoïste du problème moral, j'ai choisi parmi les systèmes de la philosophie moderne qui l'ont adoptée et proclamée, les deux plus célèbres, celui de Hobbes et celui de Bentham, et je vous les ai exposés. Comme ces deux systèmes et les observations qu'ils m'ont suggérées suffisent, et au-delà, pour vous donner une vue nette et de la nature et du vice de cette solution, je m'en tiendrai à ces deux exemples et n'en produirai pas d'autre. Et, toutefois, Messieurs, vous n'avez guère vu dans Bentham et dans Hobbes qu'une forme du système égoïste, et il en a revêtu d'autres, sous lesquelles vous auriez peut-être quelque peine à le reconnaître; j'éprouve donc un certain regret d'être obligé, par le plan de ce cours, qui est encore plus

dogmatique qu'historique, de borner là mes expositions. C'est pour adoucir ce regret et combler autant que possible cette lacune, que j'ai résolu de consacrer encore à l'égoïsme la leçon d'aujourd'hui. Elle aura un double objet, Messieurs; le premier, de déterminer d'une manière précise le caractère constitutif de toute doctrine égoïste; le second, de rechercher et de fixer toutes les formes distinctes qu'il est donné à cette doctrine de revêtir. Quoique le sujet soit vaste, je tâcherai, par la précision des développemens, de le renfermer dans les bornes d'une courte leçon.

Tout système égoïste a cela de propre, Messieurs, que sur trois modes de détermination que l'observation constate en nous, il en méconnaît, il en supprime deux. Ces deux modes de détermination qu'il retranche dans l'homme, sont le mode passionné et le mode moral. Si une doctrine morale reconnaissait que, dans certains cas, nous recherchons la vérité, nous poursuivons le pouvoir, nous aidons nos semblables par simple amour de la vérité, du pouvoir et de nos semblables, sans aucun retour sur nous-mêmes, sans aucune vue du rapport qu'il y a entre ces trois actes et notre propre bien, par cela seul cette doctrine ne serait pas égoïste, car elle nierait que la recherche de notre bien fut le mobile universel de nos déterminations. Si une autre doctrine avouait que, dans certaines circonstances, la vue de ce qui est bon en soi agit sur nous immédiatement, et nous détermine à faire telle ou telle chose, abstraction faite de

ce qui nous est bon, et même aux dépens de ce qui nous est bon, par cela seul encore cette autre doctrine ne serait pas égoïste, car elle nierait également, quoique d'une autre manière, la maxime fondamentale de l'égoïsme. Le caractère psychologique de l'égoïsme est donc de nier le mode passionné et le mode moral de détermination; il n'existe qu'à la condition d'avoir fait subir à la nature humaine cette double mutilation.

Ces deux modes de nos déterminations retranchés, l'observation de la nature humaine n'en fournit plus qu'un, celui que j'ai appelé le mode égoïste. Or, comme il n'est pas donné à la philosophie d'inventer ce qui n'est pas, tout philosophe qui a méconnu les deux autres, est, par cela même, condamné à ériger celui-là en mode universel et unique des déterminations humaines, car il n'en existe pas un quatrième. Mais en vue de quoi nous déterminons-nous, quand notre détermination est égoïste? en vue de notre bien personnel; la recherche de notre bien personnel, reconnue et proclamée comme mobile unique et seule fin des actions humaines, tel est donc le caractère dogmatique de tout système égoïste.

Mais ce mot *bien personnel* représente dans la nature humaine un fait complexe et composé d'élémens divers. On conçoit donc la possibilité que, parmi les philosophes qui ont reconnu le bien personnel comme la seule fin et le seul mobile de nos actions, quelques-uns aient vu et quelques autres n'aient pas vu tous ces élémens, et que les élémens saisis par ces derniers

n'aient pas été toujours les mêmes. On conçoit donc que le même système n'ait pas eu la même valeur dans l'esprit de tous ceux qui l'ont adopté, et que des analyses plus ou moins inexactes et diversement inexactes du fait fondamental, aient donné à la doctrine égoïste des formes différentes. Ce sont ces formes dont le nombre et la nature doivent être fixés, et c'est là, Messieurs, ce que je vais essayer de faire.

La méthode pour y parvenir est simple et sûre; la philosophie peut omettre, mais non créer; elle peut ne pas tout voir, mais non inventer; si donc les philosophies égoïstes ont été diverses, c'est uniquement qu'elles ont plus ou moins trouvé dans le fait commun que toutes érigent en mode unique des déterminations humaines. Pour découvrir toutes les diversités dont le système égoïste est susceptible, il suffit donc d'examiner de combien de manières différentes ce fait a pu être mutilé, et pour cela il faut en démêler tous les élémens. Reprenons donc, Messieurs, l'analyse de ce fait; comptons-en les élémens; par ce chemin nous arriverons infailliblement au but.

Notre nature, Messieurs, je vous l'ai dit, est organisée pour certaines fins; elle exprime qu'elle est faite pour ces fins, par diverses tendances qui instinctivement y aspirent. D'abord, elle ne se comprend pas et ne voit que ces fins vers lesquelles elle se sent entraînée; mais dès que la raison est venue, la vérité se découvre; la raison comprend que ces fins ne sont pas notre bien, mais les moyens de le produire, et que notre bien est dans la satisfaction des tendances

de notre nature, notre plus grand bien dans la plus grande satisfaction de ces tendances. Ainsi, pour prendre un exemple grossier, l'appétit de la faim nous pousse instinctivement vers certains alimens, et d'abord nous prenons ces alimens pour la fin dernière de cet appétit; mais quand nous sommes raisonnables, nous comprenons que la fin dernière à laquelle cet appétit aspire c'est d'être rassasié, et que les alimens ne sont que les moyens de produire ce résultat. Nous plaçons donc notre bien, sous ce rapport, dans la satisfaction de l'appétit, et nous cessons de le mettre dans les objets propres à le satisfaire. Ce qui nous apparaît pour la faim, nous apparaît pour toutes les autres tendances de notre nature, et c'est ainsi que nous nous élevons à cette idée; que notre bien est la satisfaction de notre nature, notre plus grand bien la plus grande satisfaction de ses tendances.

Mais notre nature étant sensible, aucune de ses tendances ne peut être satisfaite, sans qu'il en résulte pour elle une sensation agréable. Cette sensation agréable est parfaitement distincte de la satisfaction elle-même. Ainsi quand j'ai faim et que je mange, j'éprouve une sensation agréable; mais pourquoi? parce que mon appétit est satisfait; ainsi le plaisir est l'effet de la satisfaction de l'appétit, mais n'est pas cette satisfaction; si on supprimait le plaisir, la satisfaction de l'appétit n'en existerait pas moins, le bien de notre nature n'en serait pas moins produit. Le plaisir est donc l'effet sensible du bien, mais n'est pas le bien;

les deux idées sont distinctes, comme le sont les deux phénomènes.

Malheureusement les deux phénomènes sont inséparables, ce qui fait que les deux idées le deviennent; malheureusement encore des deux faits, l'un est très-apparent, parce qu'il est sensible, savoir le plaisir, l'autre l'est moins, parce qu'il est enveloppé dans le fait sensible, savoir le bien; l'esprit humain confond donc aisément ces deux faits en un seul, et, dans cette confusion, c'est le moins apparent qui est absorbé dans le plus visible; de là la confusion possible des deux idées du bonheur et du bien, et l'identification de ces deux idées en une seule, celle du bonheur.

Je viens de vous donner le secret, Messieurs, de quelques-unes des mutilations que l'idée du bien personnel peut subir, et de quelques-unes des diversités que les systèmes égoïstes peuvent présenter. Notre analyse a mis en lumière trois faits distincts: 1° la satisfaction de notre nature qui est le bien; 2° le plaisir qui accompagne cette satisfaction, qui est le bonheur; 3° les objets propres à produire cette satisfaction et le plaisir qui en résulte, qui sont l'utile. Pour être vrai, un système égoïste doit ne méconnaître aucun de ces trois faits, ne changer la nature, ne modifier la fonction, n'altérer l'importance d'aucun. Que de manières possibles de ne point remplir toutes ces conditions, et, par conséquent, de défigurer la doctrine égoïste! Je n'indiquerai que les plus importantes et les plus communes.

La plus fréquente de toutes est de confondre le pre-

mier élément, l'élément fondamental, avec le second qui est accessoire, et de définir le bien, *le plaisir*. Cette forme de la doctrine égoïste peut s'appeler la forme sensualiste. C'est l'égoïsme moins son élément constitutif; c'est l'effet du bien personnel pris pour ce bien lui-même; c'est une énorme mais naturelle mutilation du fait fondamental. L'écueil pratique de cette doctrine n'est pas seulement l'amolissement qui résulte de la substitution dans le but de l'élément sensuel à l'élément positif, c'est encore les méprisés dans lesquelles cette substitution entraîne, et qui égarent sans cesse l'individu dans la recherche de son bien. Rien n'est moins rare que de voir la recherche du plaisir conduire aux résultats les plus fâcheux pour l'égoïsme, et malgré l'étroite dépendance du plaisir et du bien, il est aisé d'en apercevoir la raison.

Le plaisir est un fait si visible qu'il n'a échappé à aucun philosophe égoïste; mais il en est quelques-uns qui ont eu le bon sens de comprendre qu'il n'était pas le bien, ou, du moins, qu'il n'en était qu'un élément accessoire, et qui ont posé pour but à l'égoïsme le véritable bien, c'est-à-dire la satisfaction des différens besoins et des différentes facultés de notre nature. De là, Messieurs, une forme plus austère et plus vraie de cette doctrine, qu'on pourrait appeler sa forme rationnelle ou *positive*. Plus d'une fois l'égoïsme, ainsi compris, s'est élevé jusqu'à formuler le bien de l'individu en ces termes: *Ce qui convient à sa nature*, rédaction qui conduit l'égoïsme sur la frontière de la moralité,

et qui est plus propre qu'aucun autre à le rendre très-intelligent, et, par conséquent, très-peu dangereux dans la pratique. Mais, sous toutes les rédactions, cette forme de l'égoïsme, par cela seul qu'elle est plus vraie, a produit une théorie plus élevée, et une pratique plus éclairée et plus pure. Son écueil est d'engendrer chez les individus peu intelligens toutes les misères de la prudence poussée à l'excès, et toutes les petitesses d'un calcul étroit de l'intérêt; la poursuite du plaisir laisse à ceux-là plus de libéralité dans les idées, moins de sécheresse et plus d'abandon dans la conduite.

Je ne connais point, Messieurs, de philosophes égoïstes qui aient commis la méprise de prendre les moyens du bonheur ou du bien, pour le bonheur ou le bien lui-même, et qui aient érigé cette méprise en système; mais elle est très-commune chez le commun des hommes, et mérite d'être comptée au nombre des formes de l'égoïsme. C'est l'illusion de cette foule d'hommes qui prennent leur argent, leurs terres, leurs maisons, leurs tableaux, pour le but même qu'ils poursuivaient en les acquérant, et qui, au lieu de se servir de toutes ces choses, s'occupent seulement de les conserver. Cette méprise est une véritable folie, et il serait inutile d'en signaler les conséquences pratiques; personne ne les ignore.

Telles sont les trois formes principales que l'égoïsme peut puiser dans une vue plus ou moins incomplète, et dans une intelligence plus ou moins infidèle des trois faits que je vous ai signalés. Chacune

de ces trois formes est susceptible elle-même de beaucoup de nuances que j'omets, selon que le fait dominant est diversement compris, et que les autres interviennent plus ou moins dans le système.

Mais, ce n'est pas là la seule source des diversités de l'égoïsme; il en est une autre non moins féconde que je vais vous révéler.

Notre bien, Messieurs, se compose de beaucoup de biens particuliers, et il en est de même de notre plaisir; en effet, la satisfaction de notre nature se résout dans la satisfaction de ses différens besoins, de ses diverses facultés, de ses nombreuses tendances, et à chacune de ces satisfactions correspond un plaisir particulier. Or, Messieurs, dans la détermination des élémens du bien ou du bonheur, un philosophe peut se laisser préoccuper par une certaine classe de ces biens et de ces plaisirs, et méconnaître, ou, tout au moins, négliger les autres; il peut même aller plus loin, et non pas seulement méconnaître ou négliger quelques-uns des élémens du bien et du bonheur, mais systématiquement les condamner dans l'intérêt de notre plus grand bien et de notre plus grand bonheur, et ne présenter comme devant être recherchés que les autres. Vous voyez de suite, Messieurs, à combien de mutilations différentes du bien ou du bonheur, et, par conséquent, à combien de variétés différentes et nouvelles de l'égoïsme, cette double possibilité peut conduire; je me bornerai à vous en signaler quelques-unes.

Et d'abord, Messieurs, les tendances de notre na-

ture se divisent en deux grandes classes : celles qui ne peuvent être satisfaites que par le bien d'autrui et que pour cela on a pris l'habitude d'appeler *sociables* ou *bienveillantes*, et celles dont la satisfaction n'est pas soumise à cette condition, et que, pour cela, on appelle ordinairement *personnelles* ou *égoïstes* ; l'amitié, l'amour, et toutes les tendances comprises dans la sympathie sont de la première espèce ; la curiosité, le désir du pouvoir et une foule d'autres sont de la seconde. Je n'ai pas besoin de vous faire observer qu'au fond les tendances de la première classe ne sont pas plus désintéressées que celles de la seconde, ni celles de la seconde plus intéressées que celles de la première ; ces épithètes n'ont pas de sens, appliquées à des tendances ; elles ne conviennent qu'à l'égoïsme et au motif moral ; toutes ces tendances aspirent également à être satisfaites ; seulement le bien d'autrui est dans un cas et n'est pas dans l'autre le moyen de cette satisfaction.

Or, Messieurs, ces deux classes de tendances ont donné naissance à une notable variété dans les doctrines égoïstes. Quelques philosophes, en effet, soit pour avoir cru que la satisfaction des tendances bienveillantes était un élément beaucoup plus important de notre bien ou de notre bonheur que celle des autres, soit pour avoir voulu laver l'égoïsme du reproche de personnalité et d'insociabilité qu'on lui fait, ont vu surtout notre bonheur ou notre bien dans la satisfaction de ces tendances, et ont érigé cette préférence en axiome ; de là toute cette classe de systèmes égoïstes

qui, sous une forme ou sous une autre, font consister le bonheur dans le développement et la satisfaction des penchans bienveillans de notre naure. La tendance pratique de ces systèmes se rapproche beaucoup de celle des systèmes moraux, ce qui a fait qu'on les a souvent rangés dans cette dernière classe; mais c'est une illusion que la moindre réflexion suffit pour dissiper. En effet, le but proposé à l'homme par ces systèmes est toujours son propre plaisir ou son propre bien; le plaisir ou le bien des autres n'est qu'un moyen pour cette fin; de plus, le système moral est loin de proposer pour loi à l'homme le bien des autres; il ne pose comme but ni le bien des autres ni le bien personnel, mais ce qui est bien en soi, c'est-à-dire, conforme à l'ordre et à la nature des choses, but supérieur, qui n'impose ni n'exclut comme tels, ni le bien personnel, ni le bien d'autrui, mais qui les embrasse l'un et l'autre dans la mesure de leur conformité à l'ordre, et non au-delà. Aussi reste-t-il entre la pratique à laquelle conduit le système moral et celle qu'engendre cette classe de systèmes égoïstes, des différences notables, et que la philanthropie de nos jours fait en partie ressortir; je veux parler surtout d'une certaine sécheresse dans la bienfaisance, et d'une certaine imprudence dans les bienfaits, qui accusent en même tems l'égoïsme du motif et l'aveuglement de la règle; la bienfaisance passionnée échappe, du moins, au premier de ces défauts; mais celle-là seule échappe à tous les deux, qui puise son inspiration et sa règle dans l'amour de l'ordre.

A cette classe de systèmes égoïstes s'en rattache un qui mérite une mention particulière ; c'est celui de ces philosophes qui, ayant observé que de toutes les sensations agréables celle qui suit l'accomplissement du devoir est à la fois la plus douce, et celle qu'il est le plus en notre pouvoir de nous donner et le moins au pouvoir des autres de nous enlever, ont pensé que le meilleur moyen d'être heureux était de rechercher, avant tout, cette sensation, et pour l'obtenir de sacrifier s'il le fallait toutes les autres. Il est arrivé plus d'une fois, dans des siècles d'égoïsme, qu'un tel système ait valu à ses auteurs la réputation de restaurateurs et de vengeurs de la moralité; et cependant, Messieurs, vous voyez que, dans ce système, le plaisir reste la fin et que la vertu n'y est qu'un moyen, en sorte qu'il est aussi parfaitement égoïste que celui de Hobbes ou d'Epicure. Mais il est infiniment plus absurde, car la vertu transformée en moyen de plaisir cesse d'être la vertu et n'en donne plus le plaisir; si bien que le système abolit le résultat qu'il conseille à l'homme de poursuivre. J'en dis autant de la doctrine qui conseille à l'homme d'être vertueux pour gagner les récompenses d'une autre vie; cette autre forme de l'égoïsme implique le même cercle vicieux, et ne diffère de la précédente que pour être plus grossièrement intéressée ; les partisans de celle-là sont les Epicuriens de la vertu, ceux de celle-ci en ont les Benthamistes.

A ces deux doctrines qui font de la vertu un moyen de plaisir, il faut en ajouter une troisième ; c'est celle

qui voit surtout dans la vertu ce qu'elle a de délicat, de noble et de beau, dans l'égoïsme ce qu'il a de vulgaire, de grossier et de laid, et qui préfère l'une à l'autre par un motif asthétique. Cette doctrine peut appartenir également ou à la classe de celles qui nous occupent, ou à celle des doctrines qui, en cherchant le principe de la morale dans une conception désintéressée de la raison, se méprennent et ne rencontrent pas le véritable. Elle appartient à cette dernière classe de doctrines, quand elle envisage surtout la beauté de la vertu, et à la classe des doctrines égoïstes, quand elle a principalement en vue le plaisir asthétique que la vertu donne, et qu'elle conseille la vertu comme moyen de l'obtenir. Ce dernier système qui implique le même cercle vicieux que les précédens, peut être considéré comme le plus haut raffinement de l'égoïsme; il est, à leur insu peut-être, celui d'une foule de personnes bien élevées et bien nées, qui se conduisent avec toutes les délicatesses du désintéressement, non par élévation d'âme mais par susceptibilité de goût, et qui répugnent à l'égoïsme comme aux mauvaises odeurs, uniquement parce qu'il affecte désagréablement leurs sens; égoïstes dans cette répugnance même que l'égoïsme leur inspire, et que le vice peut séduire, en se couvrant de fleurs et de parfums.

Tels sont, Messieurs, quelques-uns des systèmes égoïstes engendrés par la préférence accordée dans le calcul du bonheur aux plaisirs qui impliquent le bien d'autrui, sur ceux qui ne l'impliquent pas et que pour cela on a appelés plus particulièrement *per-*

sonnels. En face de ces systèmes s'élèvent ceux dans lesquels semble dominer la préférence contraire ; je dis *semble*, car cette préférence n'a pu être que bien rarement formulée. Le principal obstacle au système égoïste se rencontrant dans les croyances morales de l'humanité qui le repoussent, les tentatives pour le réconcilier avec ces croyances ont dû être nombreuses ; et de là cette foule de doctrines qui ont esssayé d'opérer cette réconciliation en présentant la recherche du plaisir sous ses aspects les plus beaux et les plus sociables. Mais aucune raison semblable n'existant pour mutiler le bien ou le plaisir dans le sens opposé, tout se réunissant, au contraire, pour diriger l'attention des philosophes égoïstes sur les élémens sociables du bonheur ou du bien, cette dernière mutilation a dû être rare, et plus rarement encore avouée. Aussi, Messieurs, les systèmes que je vous signale en ce moment n'ont pas pour caractère une supériorité systématiquement reconnue aux élémens purement personnels de l'égoïsme, mais une préférence implicitement accordée à ces élémens ; et cette préférence suffit pour les distinguer profondément des systèmes égoïstes qui professent ouvertement et systématiquement la préférence opposée. Le système de Hobbes est un exemple de cette forme la plus grossière de l'égoïsme, où il se montre à nu, hardiment, et par ses côtés les plus évidemment et les plus franchement personnels ; celui de Lamétrie en est un autre plus frappant encore, et l'on peut dire que, dans celui-ci, la mutilation est avouée, tant les élémens

les plus égoïstes de l'égoïsme y sont continuellement et exclusivement considérés, comme composant à eux seuls le bonheur. L'égoïsme, sous cette forme, Messieurs, n'est pas dangereux, parce qu'il est sans masque et se montre par ses laideurs; c'est même pour avoir bien voulu prendre cette forme, qu'il a perdu philosophiquement sa cause, comme je vous l'ai dit. Mais la pratique de cet égoïsme n'en est pas moins commune; aucun autre n'est plus hostile à la société; et c'est principalement contre celui-là que les lois sont nécessaires, et pour celui-là qu'elles ont été faites.

Telles sont, Messieurs, les principales variétés de la doctrine égoïste. Vous voyez que toute étroite que soit cette doctrine, rien n'est plus rare que de la rencontrer complète dans la philosophie et dans la société. On a mutilé de mille façons cette mutilation de la nature humaine, et cela parce que ce fragment du fait de nos déterminations était encore complexe. Vous avez vu, en effet, que c'est à des analyses diversement incomplètes du phénomène de l'égoïsme, qu'étaient dues et que devaient être rapportées toutes les formes diverses de la doctrine égoïste. Le phénomène de l'égoïsme présente effectivement une double complexité: le bien, le plaisir qui en est la suite, et l'utile qui en est le moyen, constituent la première; les différentes espèces de biens, ou les différentes espèces de plaisirs qui en découlent, constituent la seconde. Cherchez maintenant toutes les vues incomplètes du phénomène auxquelles peuvent donner

lieu ces deux complexités, et vous trouverez en regard de chacune une forme de la doctrine de l'égoïsme qui la représente. Tel est le résultat, Messieurs, auquel je tenais à vous conduire, et qui a été le but de cette leçon.

Mais il serait encore imparfait si j'omettais de vous rappeler ici deux tentatives qui ont été faites pour tirer de l'égoïsme la règle de l'intérêt général; tentatives qui ont produit deux nouvelles variétés de cette doctrine, qui doivent être ajoutées à celles qui sont immédiatement sorties de l'analyse du fait fondamental, et qui épuisent toutes les formes sous lesquelles elle a pu se produire.

Ces deux nouvelles variétés de l'égoïsme ont la prétention commune de substituer légitimement l'intérêt général à l'intérêt personnel, comme règle de la conduite égoïste ; elles diffèrent en ce que l'une cherche à prouver la légitimité de cette substitution par les phénomènes de la sympathie, et l'autre par la nécessité de respecter et de servir l'intérêt des autres, pour qu'à leur tour ils respectent et servent le vôtre.

J'ai expliqué suffisamment, en réfutant Bentham, et la nature et la vanité de ces deux tentatives, pour être autorisé à ne pas y revenir dans cette leçon ; je me bornerai donc à dire que le système égoïste s'est très-souvent produit sous le manteau de l'utilité générale, et que c'est ainsi, peut-être, qu'il a fait le plus de conquêtes. Aussi bien serait-ce peut-être de toutes ses formes celle qui conduirait à la pratique la moins éloignée de la pratique morale, s'il était possible que

l'égoïste demeurât fidèle à la règle qu'elle pose. Mais c'est ce qui n'est pas; car le bien général ne devant être fait, selon l'égoïsme, que parce qu'il est le moyen du bien individuel, tout individu a dans chaque cas le droit de contrôler la règle par la considération de son propre bien, ce qui l'autorise à chaque instant à la violer. On ne voit donc pas que, dans la pratique, l'égoïsme sous cette forme offre plus de garanties que sous sa forme propre. Elle a toutefois ce bon effet, qu'en signalant les différens rapports qui lient notre intérêt à celui de nos semblables, elle nous induit à tenir plus de compte de ce dernier et à le respecter davantage.

J'en ai fini, Messieurs, avec le système égoïste et ses différentes formes; il ne me reste plus qu'à vous faire remarquer une chose, c'est qu'aucune de ces formes n'altère son caractère, et ne le dépouille de son vice fondamental. Que l'individu poursuive la satisfaction des tendances de sa nature, ou le plaisir qui l'accompagne, ou les différens objets qui la produisent; qu'il préfère la satisfaction de telles tendances à celle de telles autres et telle classe de plaisirs à telle autre classe dans le plus grand intérêt de son bien ou de son bonheur; qu'il prenne enfin pour atteindre ce but le détour de l'intérêt général ou qu'il y marche directement, peu importe; ce qui le décide à agir, c'est toujours la vue raisonnée de ce qu'il regarde comme son bien à lui. Ainsi, le motif reste toujours personnel et réfléchi, c'est-à-dire intéressé; il demeure donc toujours profondément distinct et du

motif passionné qui est personnel sans être réfléchi, c'est-à-dire qui n'est ni intéressé, ni désintéressé, et du motif moral qui est réfléchi mais impersonnel, c'est-à-dire désintéressé. L'égoïsme, sous toutes ses formes, garde donc toujours les mêmes caractères, et ces caractères marquent du même sceau les divers systèmes de conduite qui peuvent en dériver. Seulement ces systèmes de conduite s'écartent ou se rapprochent plus ou moins de celui qui découle du motif moral, et en cela les uns sont matériellement préférables aux autres. Mais y en eût-il un qui lui fût parfaitement identique, cette identité ne serait que dans les actes extérieurs; et en faisant, au nom du motif personnel, précisément tout ce que prescrirait le motif impersonnel, l'individu demeurerait tout aussi étranger à la vertu, qu'en tenant au nom du même motif une conduite toute contraire.

Un dernier caractère inhérent au système égoïste, et qu'il garde sous toutes ses formes possibles, c'est de ne pouvoir engendrer une obligation; et cela tient à la nature du motif dont il appuie toutes ses prescriptions. Ce motif étant toujours le bien, le plaisir ou l'utilité de l'individu à qui elles s'adressent, il faudrait, pour qu'elles fussent capables du caractère obligatoire, que ce motif lui-même le possédât; or, c'est un fait qu'il ne le possède pas. En vain vous me dites que telle action me sera bonne, agréable, avantageuse, je ne sens pas que pour cela je sois tenu de la faire. De ce qui m'est bon à ce qui doit être fait je ne vois pas la conséquence, tandis qu'elle est immédiate

aux yeux de ma raison de ce qui est bon à ce qui doit être fait. Il faut donc prouver d'abord que ce qui m'est bon l'est en soi, pour que je me sente obligé de faire ce qui m'est bon; c'est-à-dire que le motif de l'égoïsme peut être légitimé par le motif moral, mais n'est point légitime par lui-même.

Il y a plus, et l'on peut dire qu'il n'est pas même une raison d'agir. Une raison est une vérité évidente qui, appliquée à une question particulière, l'éclaire et la décide. Agirai-je ou n'agirai-je pas? voilà la question pratique qu'il s'agit de résoudre. L'égoïsme répond: Agissez, car votre nature le désire. Pour que la réponse fût une raison, il faudrait qu'elle exprimât une vérité évidente; or elle exprime si peu une vérité évidente, que mon intelligence demande aussitôt la démonstration de cette prétendue vérité. Quand je me contente de la réponse de l'égoïsme, ce n'est donc point à une raison que j'obéis, mais au désir de ma nature. Dans la vérité des choses, l'égoïste n'agit point par raison, mais par passion; il raisonne les moyens de satisfaire sa passion, et, sous ce rapport, il est vrai de dire que sa conduite est raisonnée; mais c'est à l'impulsion de la passion et non point à une conviction de sa raison qu'il cède, et quoique raisonnée sa conduite n'est point raisonnable. On n'agit donc raisonnablement que quand on agit moralement, car alors seulement on obéit à une raison, c'est-à-dire à une vérité évidente qui est celle-ci : Ce qui est bon doit être fait.

En dernière analyse, dire à un homme de faire une

chose parce qu'elle lui est bonne, c'est lui dire qu'une chose est bonne parce qu'elle lui est bonne; or, une telle proposition n'est nullement évidente par elle-même. Non-seulement donc ce précepte n'est point obligatoire, mais il implique une proposition qui n'est point claire, et qui ne peut le devenir que quand on aura prouvé l'identité du bien individuel et du bien absolu. Loin donc de donner une obligation d'agir, l'égoïsme ne donne pas même une raison d'agir. Aussi est-ce par le besoin de s'expliquer l'égoïsme et de le justifier qu'on y échappe; car en chercher la raison, c'est déjà n'y plus croire, et l'avoir trouvée, c'est avoir conçu le principe moral.

Seizième Leçon.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — SMITH.

Messieurs,

J'ai cherché dans les leçons précédentes à vous donner une idée des systèmes qui ont placé le principe de la morale dans l'amour de soi. Ces systèmes composent la première classe de ceux qui, en cherchant en nous le principe de la morale, ne le rencontrent pas ou le défigurent. Je vais maintenant passer à une autre classe de ces systèmes.

L'erreur de ces nouveaux systèmes, Messieurs, est beaucoup moins grande que celle des précédens. En plaçant le principe de la morale dans la recherche du bien personnel, ces derniers en effet ne font rien moins que nier dans la nature humaine l'existence d'un motif désintéressé ; c'est la plus grossière qu'on puisse commettre. Les systèmes dont je vais m'occuper ne la commettent point ; ils croyent à l'existence en nous d'un mobile distinct de l'amour de soi ; pour eux le désintéresse-

ment est un fait, et le principe de ce fait est à leurs yeux celui-là même de la morale; mais en cherchant ce principe, ils ne rencontrent pas le véritable ou en démêlent mal la nature; c'est là leur erreur. Nous allons donc, Messieurs, nous occuper des systèmes qui croyent que l'homme agit dans beaucoup de cas d'une manière désintéressée, mais qui, s'efforçant de remonter à la source de ce désintéressement, s'égarent en chemin ou ne la découvrent qu'imparfaitement, et, par conséquent, défigurent de cette façon le véritable principe de la morale.

Les systèmes désintéressés se sont produits, dans les tems modernes, de la même manière qu'à toutes les grandes époques philosophiques que l'histoire nous fait connaître. Quand la philosophie commence à se développer dans un pays, elle ne s'inquiète en aucune manière du principe de la morale; l'esprit humain rencontre en s'éveillant des questions plus pressantes à résoudre, et ces questions l'occupent longtems; mais le jour où la philosophie aborde enfin le problème moral, et s'inquiète de savoir quelle peut être la fin de l'homme, et, par conséquent, quel doit être le but de ses actions, elle ne manque jamais de résoudre d'abord la question par la doctrine du bonheur, et la raison en est simple; c'est que, pour résoudre la question, le bon sens indique qu'il faut chercher quel est le mobile des déterminations humaines, et que, parmi les mobiles des déterminations humaines, le plus visible, le plus extérieur, celui qui, du premier coup, frappe inévitablement les regards de l'ob-

servateur, c'est l'amour du plaisir et la haine de la douleur; toutes les fois donc que, dans un mouvement philosophique, l'esprit humain commence à chercher quel est le principe de la conduite ou le motif des actions humaines, la première doctrine qui apparaît est celle de l'égoïsme. Cette doctrine, Messieurs, on la professe d'abord pour l'ordinaire sans en apercevoir les conséquences; mais soit que l'inventeur les ait vues ou qu'elles lui aient échappé, elles ne tardent pas à apparaître; car lorsqu'un principe est une fois posé en ce bas monde, en philosophie ou en toute autre chose, il ne saurait retenir une seule de ses conséquences: toutes, depuis la première jusqu'à la dernière, en sortent nécessairement. Or, les conséquences de l'égoïsme sont odieuses à la nature humaine, et cela non-seulement parce qu'elles la mutilent, mais parce que, dans cette mutilation, c'est la partie la plus noble d'elle-même qui se trouve emportée; la sympathie universelle s'attache, en effet, aux déterminations désintéressées, tandis qu'il y a plutôt de l'antipathie que de la sympathie pour les déterminations intéressées. Les vraies conséquences de l'égoïsme ne peuvent donc se dévoiler sans exciter contre elles une révolte générale qui remonte jusqu'à la doctrine même d'où elles découlent. Car remarquez que cette doctrine, renfermée dans sa maxime fondamentale que la recherche du bonheur est la fin de l'homme, n'a rien en soi qui choque l'intelligence humaine; on peut même dire qu'entendue d'une manière très-large, elle est vraie; de manière que tant que cette

doctrine n'est envisagée que dans son principe ou dans ses conséquences les plus superficielles, elle n'effraie pas du tout, et l'on voit les plus grands esprits s'y rattacher sans scrupule ; c'est ainsi qu'au XVIIe siècle on a vu, d'un côté Leibnitz, de l'autre Bossuet, admettre la doctrine du bonheur, quoique rien ne paraisse plus antipathique à l'âme chrétienne de Bossuet, et à l'esprit vaste et sévère de Leibnitz. Mais quand une analyse plus sévère a peu à peu mis au jour les rigoureuses conséquences du principe et révélé par là sa véritable portée, alors les consciences s'alarment, le bon sens réclame, et il s'ensuit une réaction philosophique dont le premier objet est de démontrer qu'il y a du désintéressement dans l'âme humaine, et, par conséquent, quelqu'autre mobile pour elle que son bonheur. De là une analyse plus philosophique et plus sérieuse des différens motifs qui agissent sur la volonté humaine, analyse qui a pour fin dernière de découvrir en nous les sources du désintéressement, et par là de toute vertu et de tout dévouement. Mais il faut, Messieurs, une étude bien plus attentive des faits psychologiques, pour découvrir les ressorts désintéressés de la nature humaine, pour en apercevoir les ressorts intéressés. Ceux-ci jouent à la surface, si je puis parler ainsi ; les autres sont au fond, et il est vrai de dire, sous ce rapport, que la philosophie du bonheur est une philosophie d'enfans; il n'est besoin d'aucune réflexion, d'aucune étude de l'homme pour trouver cette solution du problème moral : le premier venu en est capable, et elle court les rues. Mais le principe du désintéressement

dans l'homme est plus difficile à saisir, parce qu'il est bien plus intime; de sorte que la réaction, dont je parlais tout à l'heure, passe par bien des erreurs et s'arrête à bien des *à peu près*, avant d'assigner avec précision le vrai principe de la morale; et de là, dans les tems modernes, cette foule de systèmes qui, en proclamant le fait du désintéressement et avec la prétention d'en indiquer la véritable source, en donnent cependant chacun une explication différente. Cette diversité d'explications caractérise déjà dans l'antiquité l'école désintéressée, mais elle y est moins grande, parce que, dans l'antiquité, toutes les opinions humaines se formulent en systèmes plus simples et plus tranchés que dans les tems modernes, où l'analyse descendue aux nuances multiplie les systèmes pour les représenter, ce qui fait que ces systèmes se touchent et n'ont point une physionomie aussi caractérisée.

Or, Messieurs, parmi ces systèmes qui ont la prétention de fonder la morale sur un principe désintéressé, il en est de deux espèces. Le caractère des premiers est de placer l'origine des déterminations désintéressées dans une perception du bien et du mal moral par l'intelligence; en d'autres termes, la première classe de ces systèmes explique l'existence en nous des notions de bien et de mal moral par une opération de la raison, qui, lorsque les actions apparaissent, juge que les unes sont bonnes et que les autres sont mauvaises en soi et absolument; cette distinction fondamentale est donc, suivant ces doctrines, un fait ra-

tionel, un fait qui ne s'accomplit pas dans la région de la sensibilité, mais dans celle de l'intelligence.

La seconde classe des systèmes désintéressés explique, au contraire, la distinction du bien et du mal dans l'âme humaine, et les déterminations désintéressées qui s'ensuivent, par certains faits qui se passent dans la sensibilité et non dans la raison; en sorte que, suivant ces systèmes, le désintéressement en nous ne résulterait pas d'un jugement, mais d'un instinct.

Le sentimentalisme et le rationalisme sont donc les deux caractères par lesquels se distinguent et peuvent se classer tous les systèmes qui ont la prétention d'être désintéressés, et qui, sous une forme ou sous une autre, se mettent en opposition avec le système égoïste.

Mon but, Messieurs, est de vous donner, par l'exposition de quelques-uns des systèmes appartenant à ces deux catégories, une idée de tous ceux que l'une et l'autre renferment. Je me garderai bien d'épuiser toutes ces doctrines; la tâche serait infinie; il suffira de vous montrer, par quelques exemples, comment les uns, cherchant le désintéressement dans la sensibilité et les autres dans une vue de la raison, ont pu, dans cette double voie, en défigurer le véritable principe. Ces systèmes sont infiniment respectables; les intentions de leurs auteurs étaient parfaitement nobles et généreuses, et s'ils se sont égarés dans la recherche du véritable principe de la détermination désintéressée, du

moins ils y croyaient, et quelques-uns l'ont entrevu et, pour ainsi dire, touché.

Je commencerai cette exposition par les systèmes sentimentalistes; et, parmi ces systèmes, je vous ferai connaître d'abord celui de tous qui est peut être le plus ingénieux et le plus original, je veux parler de celui d'Adam Smith, tel qu'on le trouve exposé dans l'ouvrage intitulé : *Théorie des sentimens moraux*. Je vais m'efforcer, dans cette leçon, de vous donner une idée des bases de cette remarquable doctrine.

Smith, Messieurs, est peut être l'esprit le plus créateur que l'Ecosse ait produit depuis cent cinquante ans; vous connaissez ses grands travaux en économie politique; il est le père de cette science; il l'a fondée sur une foule de faits qui ne pouvaient être visibles que pour une intelligence aussi pénétrante que la sienne; il ne s'est occupé qu'accessoirement de philosophie, et les principaux résultats de ses recherches en cette matière sont consignés dans son ouvrage sur les sentimens moraux; mais là paraissent aussi toute l'originalité et toute la fécondité d'esprit qui le caractérisent; quoiqu'il se soit complètement trompé sur le principe de la morale, on peut dire néanmoins que les faits de la nature humaine qu'il a mis en lumière et analysés dans cet ouvrage, en font un des monumens les plus précieux et les plus utiles à consulter pour la construction de la science de l'homme. Je me bornerai à vous indiquer ceux de ces faits qui servent de fondement à son système; ils sont parfaite-

ment vrais, mais il en a tiré des conséquences beaucoup trop étendues.

Quand nous sommes en présence d'un homme qui éprouve visiblement un certain sentiment ou une certaine passion, notre nature, sans l'intervention ni de notre raison, ni de notre volonté, tend à reproduire en elle ce sentiment ou cette passion; en d'autres termes, notre nature tend à se placer dans la même disposition sensible dans laquelle cet homme se montre à nous. Ce phénomène obscur dans certains cas, est parfaitement clair dans d'autres; en présence d'une mère dont la figure exprime une profonde bienveillance pour l'enfant qu'elle tient sur ses genoux, il n'y a pas un spectateur qui ne sente naître en lui un commencement de disposition semblable; dans une multitude de circonstances qu'il est tout à-fait inutile de citer, cette observation peut être faite, et il n'y a pas un de vous qui ne puisse le témoigner. Il y a plus; cette inclination de notre âme à se placer dans la disposition sensible où nous voyons un autre individu humain, nous l'éprouvons alors même qu'il s'agit d'êtres d'une autre espèce, pourvu qu'ils aient avec nous quelques rapports, et soient à quelque degré animés. Ainsi, nous ne saurions voir un animal exprimer une certaine situation intérieure, un chien, par exemple, souffrir une vive douleur, sans que notre âme ne se mette, jusqu'à un certain point, dans la même disposition; la gaîté et la vivacité d'un oiseau qui saute de branche en branche en chantant, semblent imprimer à notre nature une disposition à se réjouir

et à se mouvoir, et cet instinct se montre alors même que l'objet nous répugne. A la vue d'un serpent qui court en décrivant une ligne onduleuse sur le sable, un commencement de disposition à imiter ce mouvement se fait sentir en nous. En général, toutes les fois qu'un phénomène sensible dont nous sommes capables se produit dans une nature quelconque, et principalement dans une nature semblable à la nôtre, il y a dans la nôtre une inclination à imiter et à reproduire ce phénomène. Cette propriété de la nature humaine est la sympathie, ou, du moins, la racine et le germe de ce qu'on appelle ainsi.

Et non-seulement nous avons cette disposition, mais nous trouvons du plaisir à nous sentir ainsi en harmonie avec les natures qui nous environnent. Il semble que cet accord de deux êtres dans les mêmes sentimens, dans les mêmes dispositions, soit pour chacun d'eux, dès qu'il en a conscience, une source de bonheur.

Que les sentimens agréables ou désagréables que nous éprouvons acquièrent une plus grande vivacité lorsqu'ils sont partagés par nos semblables, c'est un fait qu'une foule de circonstances démontre avec la plus grande évidence. Assistez dans une salle de spectacle à peu près déserte à la représentation d'une pièce, vous éprouverez infiniment moins de plaisir que lorsque la salle sera pleine, et qu'à côté de vous et de tous côtés vous sentirez des natures semblables à la vôtre partager vos dispositions : aucun autre fait n'est plus connu. Ainsi, la conscience que

notre âme est à l'unisson avec d'autres âmes, que les sentimens qu'elle éprouve sont les mêmes que ceux qu'elles éprouvent, et qu'elle les éprouve de la même manière et avec la même vivacité, cette conscience est pour nous une source de plaisir; nous jouissons profondément de cette harmonie.

A ces deux faits il faut en ajouter un troisième: nous avons tant de goût et un goût si instinctif pour cet accord entre nos dispositions et celles de nos semblables, que lorsque nous éprouvons un sentiment personnel, si nous exprimons ce sentiment, et qu'il y ait là un homme qui ne l'éprouve pas, parce que c'est notre passion à nous et non pas la sienne, involontairement et sans que nous nous en apercevions, nous abaissons, nous amoindrissons la manifestation de ce sentiment, afin d'être moins éloigné de la disposition froide dans laquelle il se trouve; il arrive, d'un autre côté, que cet homme qui n'éprouve nullement cette passion, se met, en voyant que nous l'éprouvons, à l'éprouver aussi par sympathie, et non-seulement la ressent, mais s'exalte par une sorte de complaisance instinctive, de manière à ce qu'en exagérant en lui cette passion qu'il n'éprouve que par sympathie, elle s'élève au niveau de la nôtre qui est originale. Ce fait est si bien de tous les momens, qu'il n'y a personne qui ne puisse l'observer. Soyez animé d'une passion vive, je vous le demande, manifesterez-vous cette passion dans toute la vivacité avec laquelle vous la ressentez, en présence de spectateurs indifférens? nullement, vous abaisserez l'expression de cette passion en considéation des per-

sonnes qui vous entourent, et ces personnes à leur tour, sentant que vous éprouvez cette passion, sentant qu'elles est forte en vous mais que vous la dissimulez en partie pour la mettre au niveau de la leur, non-seulement la partageront sympathiquement, mais s'efforceront d'élever cette passion sympathique à la hauteur de la vôtre, pour mettre leur sensibilité et la vôtre en harmonie. Ce sont là des faits auxquels ne participent en rien ni la raison, ni la volonté; ils sont purement instinctifs.

Ce sont, Messieurs, les lois de ce fait de sympathie dans tous les différens cas, que l'esprit ingénieux de Smith s'est efforcé de déterminer et d'établir. Je vous donnerai une idée de quelques-unes de ces lois avant de vous faire connaître les conséquences morales que Smith en a tirées; mais auparavant, il est un point sur lequel je dois vous soumettre une observation, parce que, sur ce point, je ne suis pas tout-à-fait d'accord avec Smith. Smith pense que la disposition sympathique n'est pas générale, et qu'il y a tel sentiment qui, loin d'exciter en nous le mouvement d'imitation, y produit, au contraire, un mouvement d'antipathie. Ainsi, quand nous voyons un homme animé d'un sentiment méchant, Smith pense que notre nature, loin d'être inclinée à reproduire en elle cette disposition malveillante, éprouve au contraire une répugnance à l'imiter; en cela consiste, selon lui, le fait de l'antipathie. Je suis bien loin de nier ce fait, mais je l'explique un peu différemment; je crois que le premier mouvement de toute nature humaine, à la vue des

signes qui annoncent qu'une autre nature humaine est dans une certaine disposition, est l'imitation ou la sympathie; mais je pense que, dans beaucoup de cas, ce mouvement est étouffé par la réflexion ou par une sympathie plus puissante pour d'autres sentimens éprouvés par d'autres créatures humaines. C'est là, du reste, un point qui n'a qu'une importance scientifique; il reste vrai qu'il y a des cas où la sympathie est simple, d'autres où elle se partage et devient double, triple et quadruple, suivant que plusieurs êtres se trouvent intéressés dans la passion qui l'excite. Ce sont les lois de la sympathie dans ses différens cas, dont je vais, avec Smith, vous donner une idée.

Supposez un homme en colère, et admettez que les motifs de sa colère ne soient pas souverainement injustes, car, s'ils étaient souverainement injustes, ce qu'il éprouve mériterait un autre nom, celui de colère impliquant une certaine innocence; à la vue de ce sentiment deux faits de sympathie se produisent en moi. D'une part, je sympathise avec la colère qui est dans l'âme de cet homme; en outre, je sympathise avec la personne qui est l'objet de cette colère, parce que cette colère lui fait courir un danger. Soit que cette personne connaisse ce danger ou qu'elle l'ignore, mon imagination me la représente comme exposée, et j'éprouve ce qu'une créature humaine doit ressentir quand elle est l'objet de la colère d'une autre. Ma sympathie me jette donc, à la fois, dans une disposition qui tend à me mettre tout-à-fait dans les sentimens de l'homme en colère, et dans une disposi-

tion qui tend à me mettre tout-à-fait dans les sentimens de l'homme qui en est l'objet : ma sympathie se partage donc ; une partie s'associe au mouvement de l'homme en colère, et une autre se tourne contre le sentiment qui l'anime. Il suit de là que, si je me mets en colère, et que j'éprouve en même tems le besoin que ressentent à des degrés différens toutes les créatures humaines de se mettre en accord de dispositions avec leurs semblables, je dois modérer l'expression de cette passion ; car, en la laissant paraître moins forte à mes semblables, ils s'inquièteront moins de l'individu qui en est l'objet, et sympathiseront plus exclusivement avec mon sentiment. Cette modération, dans l'expression de la colère, se produit instinctivement chez tous les hommes en présence de leurs semblables, et surtout des personnes avec lesquelles ils ne sont pas très-familiers. Un homme seul dans sa chambre laisse paraître toute la vivacité de la colère ; en présence de sa femme et de ses enfans, il n'en modère pas beaucoup l'expression ; mais en présence d'un étranger, surtout si cet étranger a quelque poids à ses yeux et qu'il désire se maintenir avec lui en harmonie de sentimens, aussitôt et instinctivement cette expression est adoucie. Ce fait confirme ce besoin d'accord que je vous signalais tout-à-l'heure, et que ressent toute créature humaine. Il exige que l'expression de certaines passions soit modérée, et elle l'est instinctivement ; il exige que la manifestation de certaines autres soit supprimée, et il en est ainsi. Supposez que j'éprouve un mouvement de méchanceté

pure, ce qu'on peut admettre par hypothèse, en d'autres termes, que je sois sans motif et injustement animé d'une passion malveillante pour quelqu'un. D'après Smith, le sentiment de la malveillance pure n'excite aucune sympathie : selon moi il en excite; mais ce sentiment est tellement dominé par celui qu'excite l'objet de cette malveillance qu'il en est étouffé ; dans les deux opinions, le résultat est le même. A la vue d'un homme animé d'un tel mouvement, ma sympathie tend à se porter tout entière vers l'objet de cette disposition. L'homme qui éprouve ce mouvement est donc naturellement enclin, non-seulement à l'exprimer faiblement, mais à ne pas l'exprimer du tout; aussi n'y a-t-il que les méchans qui soient hypocrites; en eux c'est une chose instinctive, et qui n'est point l'effet d'un raisonnement; le raisonnement peut bien venir à l'appui de cet instinct; le désir d'être estimé peut bien engager à dissimuler ce sentiment; mais il l'est bien long-tems avant ce raisonnement, et cet instinct, selon Smith, n'est qu'une forme du besoin d'être en harmonie de dispositions avec ses semblables.

Je viens de vous montrer des exemples où la sympathie est double et en sens opposé; il y a des cas où elle est simple, et où, par conséquent, elle est toute dans le même sens. Telle est celle qu'excitent ces mouvemens de la sensibilité qui n'ont aucune relation avec le bonheur d'autrui, et, par exemple, l'amour de la vérité; à quelque degré que j'éprouve cet amour, il ne saurait affecter directement le bon-

heur de personne; cette disposition ne peut donc exciter chez les autres qu'un mouvement sympathique simple; il s'en suit qu'on peut la laisser paraître telle qu'on la ressent, car on n'a aucun intérêt, ni instinctif, ni raisonné, à la dissimuler. Aussi que j'aime le beau et le vrai, on ne voit pas que je m'en cache, ni que je fasse rien pour abaisser, en présence des autres, l'expression de ce sentiment; c'est que je n'ai à redouter en eux aucune sympathie contraire au mouvement que j'éprouve.

Il y a, enfin, des dispositions intérieures qui excitent des sympathies doubles, triples, mais qui sont toutes dans le même sens. Ainsi, quand je vois un homme animé pour un autre d'un sentiment de charité, de pitié, de bienfaisance, d'amour, d'amitié, une double sympathie se produit en moi; l'une est excitée par la disposition bienveillante de cet homme, l'autre par la reconnaissance de la personne qui en est l'objet; je sympathise, à la fois, avec l'objet de cette disposition qui est reconnaissant, et avec le sujet de cette disposition qui est bienveillant. Vous remarquerez que ces deux sympathies ne sont point en sens contraire, mais qu'elles s'accordent et s'augmentent l'une par l'autre; d'où il suit que les dispositions bienveillantes sont, de toutes, celles qui attirent le plus la sympathie, et par conséquent celles qui contribuent le plus à produire entre les hommes cette harmonie de sentimens à laquelle toutes les âmes aspirent instinctivement; d'où il suit encore qu'il n'est nullement besoin de dissimuler cette espèce de disposition.

Vous voyez, par cette courte exposition, comment l'analyse du fait de sympathie a fourni à Smith l'explication d'un très-grand nombre de phénomènes de la nature humaine, explication d'autant plus ingénieuse que son point de départ est plus simple. Comment en tire-t-il celle des phénomènes moraux proprement dits, c'est ce qui me reste maintenant à vous exposer.

Qu'est-ce, dit Smith, qu'approuver ou désapprouver les sentimens d'autrui? dans quel cas les approuvons-nous, dans quel cas les désapprouvons-nous? Si on veut y réfléchir on verra que nous les approuvons quand nous les partageons, que nous les désapprouvons quand nous ne les partageons pas; que nous les approuvons entièrement quand nous les partageons entièrement, que nous ne les approuvons qu'à moitié quand nous ne les partageons qu'à moitié; en un mot, que non-seulement l'approbation et la désapprobation sont dans notre raison un effet des phénomènes purement sensibles de la sympathie et de l'antipathie, mais encore une traduction constamment exacte de ces phénomènes. Or, s'il en est ainsi, l'origine de l'approbation morale en tant qu'elle s'applique à autrui est trouvée : elle émane de la sensibilité, et dans la sensibilité du phénomène instinctif de la sympathie. Tous les jugemens que nous portons sur les sentimens, et, par conséquent, sur les actions d'autrui, n'expriment qu'une chose, le degré de sympathie ou d'antipathie que ces sentimens et ces actions nous font éprouver. Mais ce n'est là qu'une partie des jugemens moraux que nous portons; reste à voir d'où procèdent ceux

qui ont nos propres sentimens et nos propres actions pour objet.

Smith affirme que si un homme se trouvait seul au monde, il ne pourrait juger ni de la bonté, ni de la méchanceté de ses actions ; le moyen de les qualifier moralement lui manquerait tout-à-fait. Cette étrange assertion se fonde, dans sa pensée, sur l'opinion que le fait de sympathie est le principe d'où nous tirons la règle, selon laquelle nous qualifions toutes les actions, les nôtres et celles d'autrui, et distinguons celles qui sont bonnes de celles qui sont mauvaises ; or, comme il faut au moins deux êtres humains pour que le sentiment de sympathie se développe, il est impossible que l'homme solitaire s'élève à cette règle, et par conséquent apprécie la moralité de ses actes. Mais comment s'élève-t-il à cette règle par la sympathie? le voici.

Smith pose en fait que, quand nous sommes animés d'une certaine disposition ou faisons un certain acte et tenons une certaine conduite, nous avons la propriété de nous supposer spectateurs de ce sentiment, de cet acte, de cette conduite, et d'éprouver à quelque dégré le sentiment de sympathie que nous ressentirions à la vue de la même disposition, de la même conduite, du même acte chez une autre personne. Ce fait sur lequel repose toute l'explication de Smith, est-il exact? Avons-nous réellement cette propriété de nous rendre spectateurs de nos dispositions et de nos actes, et d'éprouver à ce spectacle les mêmes sentimens qu'il excite chez les autres? Sans aucun

doute, Messieurs, et, pour mon compte, je suis prêt à reconnaître l'existence de cette propriété, et sauf quelques restrictions que Smith signale lui-même, des effets qu'il lui attribue.

Smith reconnaît, en effet, que lorsque nous sommes animés d'une passion violente, cette propriété continue bien d'agir, mais à un si faible degré que ses effets sont à peine sensibles; mais il affirme, ce qui est vrai, que, quand la passion est évanouie ou du moins considérablement calmée, son action reparaît, et avec elle toutes ses conséquences. Car alors nous nous représentons plus vivement le spectacle que nous avons donné et dont nous n'avons pas eu conscience, et nous éprouvons dans toute leur vivacité les sentimens de sympathie et d'antipathie qu'il est dans sa nature d'exciter. Peu importe à Smith, du reste, que ces mouvemens d'antipathie et de sympathie pour nos propres dispositions et nos propres actes soient dans certains cas un peu plus ou un peu moins vifs, et qu'ils se manifestent un peu plus tôt ou un peu plus tard; ce qui lui importe, c'est que nous les éprouvions réellement; pourvu que nous ayons la propriété de les ressentir, c'est tout ce qu'il demande, il ne lui en faut pas davantage pour la justification de son système.

Et en effet, dit-il, au besoin pressant que nous avons de nous sentir en harmonie de dispositions et de sentimens avec nos semblables, il ne faut que cette lumière, pour nous faire juger aussitôt que si nous nous sommes trouvés dans une disposition qui excitât l'an-

tipathie de nos semblables, cette disposition était mauvaise ; que si nous nous sommes trouvés dans une disposition qui excitât leur sympathie, cette disposition était bonne ; que si, enfin, nous nous sommes trouvés dans une disposition qui excitât tout à la fois leur sympathie et leur antipathie, cette disposition n'était ni parfaitement bonne, ni parfaitement mauvaise. De là le principe de qualification de nos propres sentimens et de nos propres actes, lequel réside dans la sympathie comme celui des sentimens et des actes de nos semblables; tout de même, en effet, que nous jugeons des sentimens et des actes d'autrui par la sympathie ou l'antipathie qu'ils excitent en nous, tout de même nous jugeons des nôtres par la sympathie ou l'antipathie qu'ils excitent dans les autres, sympathie ou antipathie que nous devons également de connaître à la propriété que nous avons de nous mettre à leur place, et d'éprouver dans une situation donnée ce qu'ils éprouvent eux-mêmes.

Et maintenant, Messieurs, du double principe de qualification de nos sentimens et de nos actes, et des sentimens des actes des autres, résulte le principe de qualification de toutes les dispositions et de toutes les conduites possibles ; c'est, en effet, par cette double voie que nous nous élevons à cette maxime générale qui est le principe même de la morale, que la bonté d'une action est en raison directe de l'assentiment qu'elle excite dans les autres hommes, et que les actions les meilleures sont celles qui sont de nature à obtenir la sympathie la plus pure et la plus univer-

selle possible, c'est-à-dire, une sympathie sans mélange d'antipathie, et qui soit accordée non par quelques hommes seulement, mais par l'humanité tout entière. De-là, Messieurs, une échelle de la bonté et de la méchanceté des actions, graduée à l'aide de cette mesure commune, et par suite tout un système de règles pour notre conduite.

Et en effet, dit Smith, à mesure que l'expérience de nous-mêmes et des autres nous apprend à reconnaître, entre les différentes actions, celles qui excitent ou la sympathie pure, ou l'antipathie pure, ou une sympathie mêlée d'antipathie, nous inscrivons, pour ainsi dire dans notre mémoire la qualité propre de ces différentes actions, et c'est ainsi que la valeur de chacune nous est révélée. De là toutes ces maximes et toutes ces règles de morale qui se rencontrent à un certain âge dans l'esprit de tous les hommes. Une fois qu'elles ont été trouvées par l'expérience et déposées dans notre esprit, nous pouvons juger immédiatement, en vertu de ces règles dont nous sommes sûrs ; ce qui, d'une part, abrège beaucoup le travail de l'appréciation de nos actions et de celles de nos semblables, et, de l'autre, nous est d'un grand secours quand nous sommes jetés dans une de ces dispositions violentes qui nous ôtent le pouvoir d'en apprécier la valeur par la sympathie. Dans ce dernier cas, à l'aide de la règle qui déclare cette disposition bonne ou mauvaise, je puis la combattre ou m'y abandonner avec la certitude de n'être pas démenti par mes sentimens quand j'aurais recouvré mon sang-froid. Il en est de même, toutes

les fois que les préoccupations de la vie ne me laissent pas la liberté d'esprit nécessaire pour me placer dans la situation intérieure de mes semblables, et soumettre leurs dispositions à l'épreuve directe de ma sympathie et de mon antipathie; je les apprécie alors par la règle, qui m'apprend ce qui est convenable dans la situation donnée. Telle est l'utilité de ces règles, fruit d'une expérience qui n'est elle-même que le résultat d'une application répétée du principe de la sympathie et de l'antipathie à nos actions et à celles des autres.

C'est ainsi que Smith explique par la sympathie le phénomène fondamental de la distinction du bien et du mal. Celui-là expliqué, il rend facilement compte des phénomènes moraux secondaires. Ne pouvant le suivre dans tous ces détails, je vous citerai, comme un exemple, l'origine très-conséquente à son système qu'il assigne au sentiment de mérite et de démérite.

Vous n'ignorez pas, Messieurs, en quoi consiste ce phénomène; vous savez qu'à la vue d'une action bonne ou mauvaise, au sentiment de plaisir ou de peine qu'elle nous cause, vient se mêler un jugement de notre raison; que, dans un cas, elle reconnaît l'auteur de l'action digne de récompense, et dans l'autre de punition, ce qui nous incline à vouloir du bien à l'un et du mal à l'autre. Ce phénomène moral s'explique très-bien dans la doctrine de Smith; car à la vue d'une action bienveillante je n'éprouve pas seulement de la sympathie pour la disposition où se trouve la personne bienveillante, j'en éprouve encore pour celle où se trouve

l'objet de cette bienveillance. Or, cette dernière disposition, quelle est-elle? la reconnaissance; et qu'est-ce que la reconnaissance, sinon le désir instinctif et la volonté de faire du bien à la personne qui nous en a fait, et parce qu'elle nous en a fait? Partageant cette disposition en ma qualité de spectateur, je veux donc du bien à l'auteur de l'action, je sens qu'il en mérite, en récompense de celui qu'il fait. Qu'arrive-t-il, au contraire, quand je vois un homme animé d'une disposition malveillante? N'éprouvant pour lui aucune sympathie, mais en éprouvant une très-forte pour la personne qui est l'objet de sa malveillance, je me trouve par là jeté dans les sentimens de celle-ci. Or, que se passe-t-il en vous lorsque vous êtes l'objet d'une passion malveillante? vous vous sentez naturellement porté à rendre le mal pour le mal; moi donc qui partage sympathiquement votre disposition, je dois juger digne de punition, c'est-à-dire méritant du mal pour celui qu'elle désire vous faire, la personne qui éprouve la disposition malveillante. Telle est, selon Smith, l'explication naturelle du jugement du mérite ou du démérite.

Il explique avec la même facilité apparente le plaisir que nous éprouvons quand nous avons bien fait, et le remords qui nous saisit quand nous avons mal fait. En vertu de la propriété que j'ai de me rendre spectateur des dispositions que j'éprouve et des actes que je fais, je ressens d'abord pour moi même, quand j'ai bien agi, un sentiment de sympathie. Ce mouvement me fait juger que les autres

hommes, spectateurs comme moi de cet acte, éprouvent pour moi le même sentiment. J'ai donc la conscience d'un accord intime entre ma conduite et leurs sentimens entre mes dispositions et les leurs, et nous avons vu que le sentiment de cet accord est délicieux. C'est en cela que consiste le bonheur d'avoir bien fait. De plus, ayant formulé le principe à l'aide duquel je qualifie les actions, je sens qu'en vertu de ce principe j'ai droit de déclarer mon acte bon, puisqu'il proclame tel tout acte qui obtient l'assentiment des autres. C'est en cela que consiste l'approbation que je m'accorde et qui se mêle au plaisir. Par la raison contraire, j'éprouve quand j'ai mal agi, la douleur spéciale qu'on appelle remords, et de plus, je me désapprouve et me blâme.

Vous voyez Messieurs, les élémens généraux du système de Smith, et vous pouvez en présumer la portée. Mais, dans l'auteur, les applications sont infinies et toutes plus ingénieuses et plus spirituelles les unes que les autres.

Quand l'homme est développé, et que le principe de la qualification des actions et toutes les règles que l'expérience en a tirées sont établis dans son esprit, voici de quels élémens se compose en lui le fait de l'approbation d'une action bienveillante dont il est spectateur. Il éprouve d'abord une double sympathie, l'une pour les motifs de l'auteur de l'action, l'autre pour les sentimens de bonheur et de gratitude de la personne qui en est l'objet. En second lieu, il a la perception de la conformité de l'acte qu'il voit faire avec la règle de moralité que l'expérience lui a enseignée, ce qui

fait qu'indépendamment du jugement instinctif il porte encore un jugement raisonné sur la bonté de l'action. Ainsi, à la vue d'une bonne action l'homme mûr n'éprouve pas seulement un sentiment de sympathie et une disposition bienveillante pour l'agent; à ces faits s'en ajoute un troisième qui est un jugement raisonné d'approbation : ce troisième élément manque dans l'enfant et souvent aussi dans l'homme grossier; il faut, pour qu'il existe, que l'expérience ait déjà créé ou l'éducation introduit dans l'intelligence les règles générales de la moralité dont nous avons expliqué la formation, car le jugement raisonné d'approbation n'est autre chose que la perception de la conformité de l'action à ces règles; il les présuppose donc. Ce n'est pas tout, l'action nous paraît, par sa nature, faire partie d'un système général de conduite qui à pour tendance d'établir une harmonie universelle entre les dispositions de tous les hommes, et cette harmonie universelle étant éminemment belle en soi, ou pour mieux dire étant la beauté morale même, nous jugeons en vertu de cette perception que l'action n'est pas seulement bonne mais qu'elle est belle. C'est là, pour Smith, le principe de la beauté morale, laquelle est à ses yeux la source de toute beauté.

Arrêtons-nous un peu sur ce dernier point moins clair que les précédens.

Si tous les hommes se conduisaient de manière à ce que chacune de leurs actions obtînt la sympathie et l'assentiment des autres hommes et que les autres

hommes en fissent de même, il est évident qu'il y aurait un accord parfait de dispositions, et par conséquent une harmonie parfaite entre tous les hommes. Cette harmonie a le caractère de la beauté. Smith compare le plaisir qu'elle nous donne à celui que nous éprouvons à la vue d'un mécanisme très-compliqué dont tous les mouvemens viennent avec un accord parfait se résoudre en un seul. Ce plaisir esthétique se retrouve à quelque degré dans le spectacle de toute action moralement bonne. Smith ne dissimule point que, dans beaucoup de cas, une action de cette dernière espèce, loin de nous attirer la bienveillance de nos semblables, nous vaut de leur part une malveillance prononcée, et il explique cette anomalie en disant, que les hommes sont souvent animés de passions et de préjugés qui eux-mêmes ne sont pas en accord avec les lois universelles de la moralité. Aussi reconnaît-il qu'il est des circonstances où l'honnête homme doit savoir braver l'antipathie de la société qui l'entoure afin de rester dans les conditions de la sympathie générale de l'humanité. C'est là que l'application du principe de sympathie devient particulièrement délicate et difficile, et trahit son insuffisance. Il faut savoir gré à Smith de n'avoir pas épargné cette épreuve à son système; il faut lui savoir gré d'avoir reconnu que l'homme vertueux peut, en agissant comme il le doit et précisément parce qu'il agit comme il le doit, se trouver en butte à l'antipathie non-seulement des personnes qui l'entourent mais de son pays et de son siècle. L'auteur pouvait dissimuler ce

cas embarrassant pour sa doctrine ; si la manière dont il le résout ne fait pas honneur à la logique du philosophe, la candeur avec laquelle il le pose en fait beaucoup à la probité de l'homme.

Telles sont, Messieurs, les idées fondamentales de la morale de Smith ; je vous soumettrai dans la prochaine leçon quelques observations critiques sur la valeur de ce système.

Dix-septième Leçon.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — SMITH.

Messieurs,

Ce qui caractérise une doctrine morale, ce qui l'assimile à une autre ou l'en distingue, c'est la nature des réponses qu'elle fait à un certain nombre de questions qui sont celles là même que toute doctrine morale aspire à résoudre. La fin de l'homme en cette vie ou le but auquel doit tendre toute sa conduite, le caractère qui distingue une action bonne d une mauvaise ou la règle selon laquelle les actions sont moralement qualifiées, le mobile enfin qui nous fait agir conformément à cette règle et en assure en nous la suprématie : tels sont à peu près les points fondamentaux que tout systéme moral a pour objet de fixer, et que les systèmes divers fixent diversement. Un système qui ne répondrait à aucune de ces ques-

tions, ne serait pas un système de morale; mais toutes les fois qu'un système de morale répond catégoriquement à l'une, par cela même il répond implicitement aux deux autres. En effet, ces trois choses, la fin de l'homme en cette vie, le principe de qualification des actions, et le mobile légitime des déterminations sont tellement liées, que l'une étant donnée les deux autres s'en suivent naturellement, et qu'il suffit d'avoir l'opinion d'un philosophe sur l'un de ces points, pour l'avoir sur les deux autres, et, par conséquent, pour connaître sa doctrine morale tout entière.

Ces considérations, Messieurs, nous indiquent la méthode à suivre pour découvrir le véritable caractère d'une doctrine morale. Veut-on, en effet, déterminer d'une manière nette ce caractère et réduire cette doctrine à se montrer telle qu'elle est, il n'y a qu'un moyen, c'est d'en extraire une réponse précise à ces trois questions, ou, au moins, à l'une des trois; cela fait, vous saurez d'elle tout ce qu'il est possible d'en savoir, vous pourrez la classer, vous pourrez la juger.

Mais tous ces systèmes ne livrent pas ces réponses avec la même complaisance: il en est qu'il n'est pas besoin de solliciter, et qui, à la première sommation, vous les donnent; mais il en est d'autres, au contraire, qui sont si subtils, si équivoques, et, si je puis parler ainsi, si embarrassés d'eux-mêmes, et si en peine de se concilier avec le sens commun de l'humanité, que ce n'est pas sans beaucoup d'insistance que vous

parvenez à démêler la pensée qu'ils expriment, et à leur dérober le secret de leurs solutions.

Les systèmes égoïstes sont de ceux qui répondent du premier coup et d'une manière claire aux trois questions que nous avons posées. Et cela vient de la simplicité de leur solution, puisée à la surface de la nature humaine et dans un ordre de phénomènes dont tout le monde a perpétuellement une conscience très-vive et très-nette. Tout système qui dit que le plaisir est la fin de la vie, est immédiatement compris; et si la recherche du plaisir doit être le but de la conduite, il est évident que le désir du bonheur en est le mobile, et que, dans une telle hypothèse, le caractère de ce qui est bon est de contribuer à nous rendre heureux. Rien donc n'est plus simple ni plus clair que le système égoïste, et le seul embarras qu'un tel système puisse donner, c'est de déterminer la nuance qui le distingue des autres systèmes de la même espèce.

Il est loin d'en être de même des systèmes qui cherchent dans nos instincts l'explication des phénomènes moraux de la nature humaine: ceux-là, Messieurs, sont obscurs comme l'instinct lui-même. Obligés, pour s'établir, de décrire dans leur forme primitive et dans leurs successives transformations des faits nombreux, et qui appartenant à la partie spontanée de notre nature sont d'une nature très-délicate et très-fugitive, les systèmes de cette espèce ne présentent pas cette simplicité de solutions qui caractérise les doctrines égoïstes; il faut, pour démêler le véritable sens des réponses qu'ils font aux questions morales, les

analyser avec soin et suivre tous les détours par lesquels ils passent avant de les donner. Et si cela est vrai des systèmes instinctifs en général, cela l'est plus particulièrement encore de celui de Smith, esprit ingénieux et fécond qui voit tout dans tout, et qui sacrifie volontiers au plaisir de décrire des faits, d'en montrer tous les rapports et toutes les conséquences, cet ordre rapide et méthodique qui ne permet jamais qu'on perde de vue le fil des inductions, et qui conduit avec clarté une doctrine, des phénomènes par lesquels elle prétend résoudre les questions morales, aux solutions précises qu'elle leur donne.

J'ai étudié le système de Smith avec tout le soin qu'il fallait pour vous en présenter une idée qui ne fût ni superficielle ni inexacte, et je crois être en mesure de vous donner ses réponses précises aux trois questions principales que tout système moral doit résoudre. C'est par ce chemin que je dois passer pour arriver à la critique d'une doctrine aussi compliquée; pour vous la faire juger, il faut vous la faire saisir telle qu'elle est; et pour vous la faire saisir telle qu'elle est, il faut la soumettre à l'épreuve des trois questions que nous avons posées, et déterminer sa réponse à chacune de ces questions. C'est donc là la marche que je suivrai; je vais successivement poser à la doctrine de la sympathie chacune de ces questions, constater sa réponse à chacune, et examinant chacune de ces réponses en elle-même et dans son rapport avec la nature humaine, essayer d'en apprécier la conséquence et la vérité. Ce mode

d'examen pourra paraître un peu long; mais, outre que la subtilité de la doctrine l'exige, nous gagnerons du tems à le suivre; car si nous parvenons à bien saisir et la clé et le vice du système de Smith, nous aurons par cela trouvé le vice et la clé de tous les systèmes qui sont allé chercher dans les tendances spontanées de la nature humaine la solution du problème moral, ce qui nous dispensera d'en multiplier les échantillons. Et croyez que le système instinctif ne perdra rien à être jugé dans la personne du système de la sympathie; les intérêts du système instinctif ne sauraient être en de meilleures mains que celles de Smith; profond observateur, ingénieux dialecticien et grand écrivain, nul n'a entouré de plus de vraisemblance, appuyé de plus de faits, fortifié de plus d'analogies, étayé d'applications plus spécieuses un système qu'il a eu d'ailleurs le mérite de fonder sur celui de nos instincts qui pouvait lui donner le plus d'apparence. J'ose dire que, battue dans les mains de Smith, la doctrine de l'instinct le sera complètement et sans appel.

Je suivrai dans cet examen l'ordre suivant : je chercherai d'abord quelle est, selon le système de Smith, la règle ou le principe de qualification des actions; puis à quel mobile nous cédons, selon ce système, quand nous agissons conformément à cette règle; enfin et en dernier lieu, quel but il assigne à la vie et à la conduite de l'homme en ce monde? A mesure que le système répondra, j'examinerai si ses réponses sont soutenables en elles-mêmes, et compa-

tibles avec la réalité des faits. Commençons par le premier point.

Nos jugemens moraux portent sur deux espèces d'actions, celles d'autrui et les nôtres. Dans les deux cas, c'est au nom d'un certain principe que nous qualifions les unes de bonnes, et les autres de mauvaises. Quelle est dans l'opinion de Smith ce principe? Voilà la question.

Selon ce philosophe, les jugemens que nous portons sur les actions ne sont qu'une conséquence de ceux que nous portons sur les affections ou émotions sensibles qui les ont déterminées. Les affections de la sensibilité sont, dans son opinion, les objets propres et directs de l'appréciation morale, laquelle s'arrête à ces affections quand elles ne sont suivies d'aucun acte, et s'étend aux actes quand elles en sont suivies. Or, toute affection, pour être appréciée, doit être considérée sous deux points de vue, dans son rapport avec la cause qui l'excite, et dans son rapport avec les effets qu'elle tend à produire. Considérée par rapport à sa cause, elle peut être convenante ou inconvenante; considérée par rapport à sa tendance, méritante ou déméritante. Convenance et inconvenance, mérite et démérite, telles sont les propriétés morales dont une affection, et, par conséquent, une action sont susceptibles. Au nom de quel principe, et selon quelles règles jugeons-nous qu'une affection est convenante ou inconvenante d'une part, méritante ou déméritante de l'autre, voilà ce qu'il s'agit de déterminer. Si nous découvrons le principe d'où

découle, selon Smith, ce double jugement, ce principe sera précisément le principe de qualification des actions assigné par son système; car qualifier les actions ou qualifier les affections qui les déterminent, c'est absolument la même chose dans ses idées. Cherchons donc successivement quel est ce principe, et dans les jugemens que nous portons sur les affections d'autrui, et dans ceux que nous portons sur les nôtres.

Quand nous sommes spectateurs des émotions d'autrui, voici, selon Smith, comment nous apprécions leur convenance et leur inconvenance. Il y a un degré dans chaque émotion que le spectateur impartial peut sympatiquement éprouver, et comme il n'approuve que ce qu'il partage, c'est à ce degré, mais à ce degré seulement, que l'émotion est jugée et dite convenable; manifestée par celui qui l'éprouve au-dessous ou au-dessus de ce degré, elle est jugée trop faible ou trop forte, et, par conséquent, déclarée inconvenante et désapprouvée. Un homme, par exemple, reçoit une légère contusion, il manifeste la douleur qu'il en ressent; témoin de son émotion, ma sympathie s'éveille et la partage; mais en moi cette émotion sympathique ne s'élève qu'à un certain degré; l'homme qui éprouve l'émotion originale la manifeste-t-il à un degré supérieur, elle me paraît inconvenante, la manifeste-t-il précisément au même degré, alors je la trouve et elle est convenante. Cet exemple grossier indique le principe de tous les jugemens de convenance ou d'inconvenance que nous portons sur les

affections, et, par conséquent, sur les actions d'autrui.

Le degré auquel elle est convenable, varie d'une affection à une autre : il y a des affections, les bienveillantes par exemple, que le spectateur peut partager à un haut degré ; il y en a d'autres qu'il ne peut partager à aucun degré, et telles sont l'envie et les affections méchantes. Ces dernières sont donc radicalement inconvenantes, ainsi que les actions qui en émanent, et il faut en supprimer entièrement la manifestation et ne jamais les traduire en actes. Entre ces deux termes extrêmes se classent, à des degrés différens, tous les mouvemens possibles de la sensibilité.

Telle est la règle des jugemens de convenance et d'inconvenance que nous portons sur les affections d'autrui, et vous voyez que cette règle n'est autre chose que l'émotion sympatique du spectateur impartial. C'est le degré de cette émotion qui décide de la convenance ou de l'inconvenance de toutes les affections et, par suite, de toutes les actions qui en dérivent. Passons au mérite et au démérite.

La tendance d'une affection peut être bienfaisante ou nuisible. Les affections de la première espèce excitent dans la personne qui en est l'objet, la gratitude, celles de la seconde, le ressentiment. En présence de ces affections, ma sympathie, à moi, spectateur impartial, tend à se partager ; elle est émue tout à la fois par l'affection bienveillante ou malveillante de l'agent, et par la gratitude ou le ressentiment de la personne qui en est l'objet.

Eh! bien, dit Smith, quand le spectateur impartial sympathise entièrement et sans restriction avec ces deux derniers sentimens, il les partage, et, par conséquent, les approuve, et, par conséquent, les adopte entièrement. Il juge donc l'affection de l'agent digne de récompense dans un cas, et digne de punition dans l'autre; car qu'est-ce que la gratitude, sinon le désir de rendre le bien pour le bien, et qu'est-ce que le ressentiment, sinon celui de rendre le mal pour le mal? Telle est l'origine et la véritable nature des jugemens de mérite et de démérite.

Mais à quelle condition la sympathie du spectateur impartial partage-t-elle entièrement ou la gratitude ou le ressentiment de l'objet? La condition pour que le spectateur impartial sympatise entièrement avec la gratitude de l'objet, c'est qu'il sympathise en même tems avec l'affection de l'agent, c'est-à-dire qu'il la juge convenable; la condition pour qu'il sympathise entièrement avec le ressentiment de l'objet, c'est qu'il ne sympathise à aucun degré avec l'affection de l'agent, c'est-à-dire qu'il ne la juge convenable à aucun degré. C'est à cette double condition que le spectateur impartial sympathise entièrement avec la gratitude ou le ressentiment d'une personne, et, par conséquent, juge l'affection de l'agent, méritante dans un cas, déméritante dans l'autre.

D'où vous voyez, Messieurs, que c'est l'émotion sympathique du spectateur impartial qui décide du mérite et du démérite des affections, et, par conséquent, des actions, comme c'est elle qui décide de leur con-

venance ou de leur inconvenance. Dans quel cas, en effet, une affection et l'action qui en dérive et l'agent qui l'éprouve, sont-ils jugés, par moi, dignes de récompense ou de punition ? Dans le cas où ma sympathie partage entièrement la gratitude ou le ressentiment qu'inspire cette affection à la personne qui en est l'objet. Et dans quel cas cette sympathie complète a-t-elle lieu ? Dans le cas où ma sympathie, partage entièrement l'affection bienveillante de l'agent d'un côté, et ne partage nullement son affection malveillante de l'autre. Donc c'est ma sympathie, à moi, spectateur impartial, qui instinctivement décide de tout, et règle le mérite et le démérite, comme elle règle la convenance ou l'inconvenance de tout sentiment, de toute action, de tout agent. Voilà, selon le système, le principe de tous les jugemens que nous portons sur les autres. Voyons maintenant quel est celui des jugemens que nous portons sur nous-mêmes.

Nous portons sur nos propres affections et par suite sur nos actions et sur nous-mêmes, les deux mêmes espèces de jugemens que sur les affections de nos semblables, c'est-à-dire, que nous les apprécions sous le double rapport de la convenance et de l'inconvenance, et du mérite et du démérite. Comment se passe dans ce cas, le phénomène de l'appréciation, et quel en est le principe ? Le système va nous en instruire.

Smith soutient que je ne puis juger de mes propres affections et des actions qu'elles déterminent, qu'autant que je me mets à la place du spectateur impartial et que je les considère de son point de vue. Sans cette

opération, qui serait impossible pour un homme qui n'en aurait jamais connu d'autres, nous ne porterions, selon lui, aucun jugement moral sur nous-mêmes. Lors donc que je suis animé d'un certain sentiment, si je veux juger de la convenance ou de l'inconvenance, du mérite ou du démérite de ce sentiment, voici ce que je fais : je me place, par hypothèse, dans la situation du spectateur impartial, et dans cette position, grâce à la propriété que j'ai de partager le sentiment des autres, j'éprouve au spectacle du sentiment qui m'anime, précisément ce qu'éprouverait le spectateur impartial lui-même. Je suis donc en mesure de juger de la convenance ou de l'inconvenance, du mérite ou du démérite de mon sentiment, précisément comme il en jugerait, ou comme j'en jugerais moi-même s'il s'agissait du sentiment d'un autre; et encore plus exactement, car j'ai une connaissance bien plus exacte et du sentiment lui-même, et de son rapport avec sa cause, et de sa véritable tendance.

Smith ne disconvient pas que, quand les affections sont un peu vives, il ne soit difficile au moment même, de se faire ainsi spectateur de ses affections, et d'en recevoir une émotion sympathique impartiale. Mais il s'en suit seulement qu'alors nous en jugeons mal, et il reste vrai que, pour en bien juger, cette opération est nécessaire; et ce qui le prouve, c'est que nous ne jugeons jamais mieux nos affections, que quand nous ne les éprouvons plus, c'est-à-dire, quand cette opération ne rencontre plus aucun obstacle.

Vous voyez, Messieurs, que le système est conséquent à son point de départ, et que le principe au nom duquel nous qualifions nos propres actions, n'est pas autre que celui au nom duquel nous qualifions les actions de nos semblables. Dans le premier comme dans le second cas, c'est l'émotion sympathique du spectateur impartial qui décide. Seulement elle se produit directement en nous dans le second, tandis que nous ne la trouvons que par un détour dans l'autre.

Reste, Messieurs, un dernier cas que je ne dois point omettre, de peur d'exposer cette analyse au reproche d'être infidèle. Selon Smith, l'expérience des jugemens que nous portons sur les autres et que les autres portent sur nous, et de ceux que nous portons aussi sur nous-mêmes après avoir agi et que le sang-froid nous est revenu, nous apprend peu à peu à connaître quelles affections et quelles actions sont convenables ou inconvenantes, méritantes ou déméritantes. De là des règles générales qui se rédigent successivement et se gravent dans notre esprit, et qui sont ces lois même de la moralité qu'on a cru primitives, et qui ne sont que la généralisation des décisions particulières de l'instinct sympathique. Or quand ces règles, fruit de l'expérience, sont une fois établies dans notre esprit, il nous arrive souvent de juger immédiatement par ces règles, au lieu de consulter la sympathie, en sorte que notre appréciation devient raisonnée, d'instinctive qu'elle était. Tel est le fait, Messieurs, et vous le concevez à merveille. Or, que devient, dans

ce cas, le principe de qualification; est-il changé? en aucune manière; car ces règles, par lesquelles nous qualifions, n'expriment qu'une chose, l'émotion du spectacle impartial, et elles n'ont d'autorité que parce qu'elles l'expriment. C'est donc toujours cette émotion du spectateur impartial qui juge et qui décide.

Vous le voyez, Messieurs, on a beau parcourir tous les cas et épuiser toutes les situations, le système est conséquent et sa réponse est toujours la même; que nous jugions les affections des autres ou les nôtres; que nous les jugions instinctivement ou par les règles, sous le rapport du mérite ou du démérite, ou sous celui de la convenance ou de l'inconvenance; dans tous les cas, sous tous les rapports et de toutes les manières, la règle d'appréciation est la même, le système la reproduit, la proclame, montre qu'elle suffit à tout, et cette règle est l'émotion sympathique du spectateur impartial. Telle est la réponse précise et incontestable du système de Smith à la première question que nous lui avons posée.

Cette réponse, ou la règle de qualification qu'elle contient, étant ainsi mise en parfaite lumière, nous sommes en mesure d'en apprécier la justesse et d'examiner, sous ce rapport, la solidité et la vérité du système dont elle est une des bases. C'est là, Messieurs, ce que nous allons faire.

Cette règle présente, si je ne me trompe, une première difficulté, c'est celle d'en comprendre les termes. Je comprends à merveille ce que c'est que l'émo-

tion sympathique du spectateur ; mais j'ai peine à me rendre compte de l'impartialité que Smith exige de ce spectateur. De quelle espèce d'impartialité peut-il, en effet, être ici question ? Ce n'est pas d'une impartialité de jugement ; car remarquez que la raison n'intervient en aucune manière dans l'appréciation morale ; autrement, l'appréciation morale n'émanerait plus de la seule sympathie, et le système serait renversé. En présence d'un homme qui éprouve une certaine affection, ce qui se développe en moi, selon Smith, et ce par quoi l'action est appréciée, c'est l'instinct sympathique, et pas autre chose : l'intelligence ne fait que recueillir la décision et la formuler. Par l'impartialité du spectateur, on ne saurait donc entendre l'impartialité de sa raison qui ne juge pas ; on est donc contraint d'entendre celle de sa sympathie qui seule juge. Mais ici se présente la difficulté de comprendre ; car, je le demande, quel sens mettre sous ces mots : l'impartialité d'un instinct ? On dit bien d'un homme qu'il est impartial ; mais à quelle condition ? à condition qu'on parle de son jugement ; car supprimez en lui la faculté de juger, l'expression n'a plus de sens. C'est qu'en effet l'impartialité ne peut s'entendre que de la faculté de juger ; et quand on dit que la faculté de juger est impartiale, on veut dire qu'elle n'est sollicitée par aucune affection. Pourquoi ne suis-je pas impartial à l'égard d'un ami ? parce que la sympathie incline mon jugement en sa faveur. Pourquoi ne le suis-je pas l'égard d'un ennemi ? par la raison contraire. Il

est donc d'autant plus difficile de comprendre l'impartialité de la sympathie que, dans l'acception ordinaire du mot, c'est l'absence de la sympathie qui constitue l'impartialité. Et qu'on ne pense pas que cette objection soit une simple chicane de mots : ce vice dans l'expression, provient d'un vice dans le système. On peut bien placer dans un instinct la règle de la morale ; mais on ne saurait, sans abjurer tout bon sens, accepter comme lois de la conduite humaine tous les mouvemens d'une chose aussi capricieuse ; on est donc obligé de choisir entre ces mouvemens, d'adopter les uns, de rejeter les autres ; on est obligé, en d'autres termes, de commencer par régler cette prétendue règle. C'est alors qu'on arrive à l'impartialité de l'instinct, ou à telle autre formule que la langue n'admet pas parce qu'elle représente ce qui ne saurait être. C'est en général parce qu'il fait violence à la nature des choses, qu'un système ne peut s'exprimer qu'en faisant violence à la langue.

Mais, passons sur cette difficulté, et examinons en elle-même la règle de qualification posée par Smith. Je dis que cette règle est éminemment mobile, et par cela même, infiniment difficile à fixer.

Je me suppose en présence d'un grand nombre de personnes de tout âge, de tout sexe, de toutes professions, et pour remplir, autant que possible, la condition d'impartialité voulue par Smith, je suppose de plus, qu'aucune de ces personnes ne me connaisse, qu'il n'y ait entre elles et moi aucun lien d'amitié ni d'intérêt, en un mot, aucun rapport d'aucune espèce ; admettez que

j'éprouve devant ces nombreux spectateurs une certaine émotion, que va-t-il arriver? Je dis, Messieurs, que toutes ces sensibilités vont sympathiser avec mon émotion, à des degrés extrêmement différens. N'est-il pas évident, en effet, que les sensibilités vives la partageront vivement, et les sensibilités froides froidement; que telle personne préoccupée ne ressentira rien, tandis que telle autre qui se rendra attentive pourra être profondément touchée; qu'entre l'émotion des hommes et des femmes, des jeunes et des vieux, de l'homme du monde et du paysan, du marchand et du soldat, de l'homme qui aura l'humeur triste et de celui qui l'aura joyeuse, il y aura infailliblement des différences très-grandes; en un mot, qu'une foule de circonstances dont le nombre est aussi impossible à fixer, que l'influence à calculer, modifieront à des degrés infinis, la sympathie qu'excitera mon affection? De tant de sympathies, laquelle sera ma règle, laquelle choisirai-je, pour décider de la convenance de mon émotion? sera-ce la vôtre ou celle de votre voisin, ou celle d'une troisième personne? ou faudra-t-il que je cherche la moyenne de ces sympathies? Mais pourquoi la moyenne, et comment la trouverai-je entre tant de quantités que je ne puis ni connaître, ni apprécier? Et si je ne la trouve pas, que faudra-t-il que je pense de mon émotion, comment saurai-je, dans l'hypothèse de Smith, si elle est ou si elle n'est pas convenante?

Mais changeons les rôles; à mon tour, je me fais spectateur; à mon tour, je me mets en présence de

l'émotion d'une autre personne. Ce matin, je l'aurais partagée à un certain degré; ce soir, je la partagerai à un autre; si je suis à jeun, me voilà froid, si j'ai bien dîné, me voilà tendre; si je rêve philosophie ou affaires, je demeure insensible, si je suis d'humeur à laisser mon imagination s'exalter, ma sympathie s'anime, je suis profondément ému, je verse des larmes. Entre toutes ces sympathies, laquelle choisirai-je? Jugerai-je de la convenance des affections, d'après ma sympathie du matin ou d'après ma sympathie du soir, d'après ma sympathie affamée ou d'après ma sympathie rassasiée, d'après ma sympathie excitée par l'imagination ou d'après ma sympathie préoccupée et affairée? Et quand j'aurais choisi, l'âge, la maladie, mille circonstances, viendraient changer ma règle, et me replonger dans l'incertitude. Et si, moi, spectateur unique, et qui ai une consience précise de ce que j'éprouve, je suis embarrassé, pour juger les autres, de trouver dans mon impartiale sympathie la règle que je cherche, comment voudriez-vous que je ne le fusse pas, quand il me faut, pour me juger moi-même, la tirer de la diversité infinie des sympathies impartiales de la société qui m'entoure, et non-seulement de la société qui m'entoure, mais, comme Smith l'exige, de l'humanité tout entière? Comment veut-on que je me mette à la place des hommes de tous les lieux et de tous les tems, et que tirant une moyenne entre tant de quantités non-seulement diverses, mais mobiles, et que, de plus, il est impossible que je connaisse, j'arrive par

là à la règle dont j'ai besoin pour apprécier mes sentimens et mes actions? Assurément, mettre à de telles conditions la possession d'une règle de jugement et de conduite, c'est faire de la moralité une chose absolument impossible.

Il y a plus, Messieurs; non-seulement la règle est mobile, et, par cela même, indéterminable; mais en supposant qu'elle pût être fixée, elle serait, de l'aveu même de Smith, insuffisante. En effet, ainsi que je l'ai dit en exposant le système, il est des circonstances où un honnête homme sent tout à la fois qu'en agissant d'une certaine façon, il agira bien, et que, cependant, loin d'obtenir la sympathie de ses semblables, sa conduite n'excitera que leur antipathie. S'il s'agit d'une conduite publique que l'histoire doive recueillir, on peut espérer, il est vrai, la sympathie de la postérité; mais, quant à celle des contemporains, et non pas seulement parmi les contemporains de quelques personnes, mais de toute une nation, de tout un peuple, on ne l'obtiendra pas, on en a la certitude. Smith a la candeur de reconnaître qu'il y a des cas pareils, et la bonne foi de décider qu'on doit alors agir comme il paraît bien, et mépriser les sentimens du public. Mais comment le peut-il sans renier son système, sans abjurer sa règle d'appréciation? Il ne le peut pas, Messieurs, et tout en admirant la manière ingénieuse dont il essaie de résoudre la dificulté, il est impossible de ne pas voir que ses efforts sont impuissans, et que toute sa théorie vient échouer contre cet écueil. Vous allez en juger.

Je vous l'ai dit, Messieurs, quand nous avons à délibérer sur la conduite que nous devons tenir dans une circonstance quelconque, nous n'avons, selon Smith, qu'un moyen de nous éclairer, c'est de nous mettre à la place du spectateur impartial, et de chercher à éprouver ce qu'il éprouve; car son sentiment est non-seulement la véritable, mais la seule règle d'appréciation de nos actions. Mais, dit Smih, quel est ce spectateur impartial, à la place duquel je cherche à me mettre? Est-ce Jean? est-ce Pierre? Non, mais bien un certain spectateur abstrait, qui n'a ni les préjugés de l'un, ni les faiblesses de l'autre, et qui voit sainement, précisément parce qu'il est abstrait. C'est en présence de ce spectateur abstrait, qui est un autre moi, lequel se détache du moi passionné et le juge, que dans l'intimité de ma conscience je délibère, je me décide, j'agis. Non-seulement ce spectateur n'est pas tel ou tel homme, mais il n'est pas même telle ou telle portion de la société humaine; il ne représente ni un âge ni un sexe, ni un village ni une cité, ni une nation ni une époque; il représente l'humanité, il représente Dieu. Ce sont les sentimens de ce témoin secret et dont l'impartialité est éminente, qui sont le véritable principe d'appréciation de l'homme de bien, et la véritable règle de sa conduite.

Assurément, Messieurs, le détour serait ingénieux si ce n'était qu'un détour; mais c'est toute autre chose; c'est une voie nouvelle dans laquelle Smith entre, sans s'apercevoir que ne partant pas de sa doctrine, elle ne peut y revenir.

Comment, en effet, selon sa doctrine, suis-je informé de la valeur morale de mes actions? J'en suis informé par les sentimens des autres : leur approbation est ma règle, et leur approbation dépendant de leur sympathie, leur sympathie est ma règle; et c'est pourquoi, pour me juger, je dois me mettre à leur place et essayer de sentir ce qu'ils sentent; et il est tellement vrai que c'est là, selon Smith, la seule règle d'appréciation de mes sentimens et de mes actions, que si j'étais seul au monde, ou relégué dans une île déserte, je ne pourrais, selon lui, porter aucun jugement ni sur mes sentimens ni sur mes actes, et qu'ils n'auraient et ne pourraient avoir aucun caractère moral à mes yeux. Telle est bien et incontestablement la doctrine de Smith; tous les développemens qu'il lui donne en font foi. Or, que fais-je, quand, aux sentimens des spectateurs réels de mes actions, je substitue ceux d'un certain spectateur abstrait? La chose est visible, Messieurs, non seulement j'abandonne la règle de la sympathie posée par le système; non-seulement je lui en substitue un autre, mais je nie cette règle, mais je la déclare fausse et la condamne; car ce spectateur abstrait n'existe pas, et s'il n'existe pas, ses sentimens n'ont point de réalité, et sont une fiction. Ce n'est donc point par les sentimens d'autrui que je me juge, mais par les miens; que dis-je? les sentimens d'autrui, je les rejette; et au nom de quoi? au nom des miens; car c'est moi qui crée ce spectacteur abstrait : le monde extérieur ne me le fournit pas; il n'est ni un individu réel de ce monde, ni une

moyenne entre les individus réels de ce monde; il sort, il émane de moi, c'est-à-dire de mes sentimens. Je juge donc avec mes sentimens qui, selon le système, ne peuvent me juger, les sentimens d'autrui, qui, selon le système, peuvent seuls me juger; je renverse donc le système autant qu'il peut être renversé; je déclare fausse la règle qu'il déclare souveraine, et souveraine celle qu'il déclare impuissante; je suis dans un autre monde, dans une autre doctrine, dans un monde où il n'est plus question de sympathie, dans une doctrine où, non-seulement, les sentimens d'autrui ne jugent pas les miens, mais où ce sont les miens qui les jugent.

Ainsi, Messieurs, Smith, par la fiction du spectateur abstrait, reconnaît implicitement qu'il existe une règle supérieure à celle de la sympathie; car au moyen des sentimens de ce spectateur abstrait, que la sympathie ne peut me révéler et qui ne sont que les miens, je qualifie la sympathie des autres, je la condamne, je ne vois plus que les lois éternelles du bien et du mal, telles que ma conscience et ma raison me les révèlent.

Et en effet, Messieurs, il est évident que ce spectateur abstrait, imaginé par Smith, n'est autre chose que notre raison, jugeant au nom de l'ordre et de la nature immuable des choses les aveugles et passagères décisions des hommes. C'est la réalité en nous de cette faculté supérieure, qui tourmente Smith dans l'exposition de son système; et si cette faculté, qui juge également nos actions et celles des autres, qui

casse également les décisions de la sympathie de nos semblables sur nous, et celles de la nôtre sur eux, Smith l'a figurée sous l'image d'un spectateur abstrait, c'est que de tous les symboles par lesquels la conscience peut être représentée, c'était celui qui s'accommodait le mieux à son hypothèse fondamentale, que nous ne pouvons juger nos propres actions que par le détour des sentimens d'autrui. Au lieu de dire, *la conscience* ou *la raison*, il a dit, *le spectateur abstrait*; et il a pu croire, dans la préoccupation de son système, que c'était en nous figurant les sentimens de cet être chimérique sur nos actions que nous parvenions à les juger; et il n'a pas vu qu'il ruinait ainsi sa prétention qu'un homme seul dans une île ne pourrait juger de la moralité de ses actes; car il n'y a point d'île si déserte où je ne retrouvasse le spectateur abstrait, et où, grâce à sa compagnie, je ne pusse juger et de mes sentimens, et de ma conduite, et de moi-même.

Je crois avoir montré, Messieurs, que la règle de la sympathie est difficile à comprendre, qu'elle est si mobile qu'il est impossible de la fixer, et qu'en supposant même qu'on le pût, elle serait insuffisante. Je vais maintenant la soumettre à une épreuve plus décisive; je lui accorde toutes les qualités qu'elle n'a pas; je veux qu'elle soit claire, fixe, applicable à tous les cas, est-ce assez, Messieurs? Non, tous ces mérites ne sont rien, si elle n'est pas la règle réelle, la règle véritable de nos jugemens moraux; car, de quoi s'agit-il en morale? non d'imaginer une règle qui explique nos jugemens moraux, mais, de trouver,

celle qui réellement les dicte. Or, la conscience seule peut décider ce point. Smith a la prétention de décrire la manière dont nous apprécions nos actions et celles des autres : c'est à la conscience de nous dire si c'est réellement ainsi que nous les apprécions. Interrogeons-la donc, et recueillons ses dépositions.

Avons-nous conscience, quand nous jugeons les actions des autres, de laisser aller notre sensibilité, d'écouter jusqu'à quel point elle sympathise avec les sentimens qui les ont inspirées, et de tirer de la nature et du degré de notre émotion, prise pour règle, les jugemens que nous en portons? Je dis, Messieurs, que, loin que nous ayons conscience d'un pareil procédé, nous avons conscience d'un procédé tout opposé. En effet, quand je veux juger impartialement les actions de mes semblables, mon premier soin, si je me sens ému par leur conduite, est de tâcher d'étouffer cette émotion et de n'en tenir aucun compte; et pourquoi? pour mettre mon jugement dans les conditions de l'impartialité : singulier procédé, si c'était ma sensibilité qui jugeât! Aussi n'est-ce pas au moment même où vous éprouvez vivement devant moi une affection, que je me sens le plus capable d'en apprécier la convenance ou la justice; car, malgré moi, ma sensibilité s'ébranle; l'émotion sympathique ou antipathique la remplit; et je sens que cette émotion trouble mon jugement et ne lui laisse ni la liberté, ni la clairvoyance convenables. Et comment n'en serait-il pas ainsi en fait de jugemens moraux, puisqu'il en est ainsi, en fait de

jugemens asthétiques? Quand un lecteur habile me lit un morceau de poésie, si je veux en juger, je ne m'en rapporte pas à l'impression que cette lecture me cause, car je suis toujours dupe de l'émotion qu'une déclamation savante produit sur mon oreille; j'attends donc la publication de la pièce, et ce n'est qu'en la relisant à froid, que j'en porte un jugement impartial. Loin donc d'avoir conscience des faits décrits par Smith quand je juge les actions d'autrui, j'ai conscience de faits tout contraires, et qui révèlent une toute autre règle d'appréciation.

Sa description n'est pas plus fidèle quand il s'agit de mes propres actions; et toutefois, dans ce cas, je rencontre du moins un phénomène qui peut expliquer son hypothèse, s'il ne peut la justifier. Quand je me sens animé d'un certain sentiment, et qu'avant d'y céder je veux connaître si ce sentiment est bon, il m'arrive souvent de me défier de mon jugement; pour peu que l'émotion soit vive, je sens très-bien, en effet, que mon jugement n'est pas dans les conditions de l'impartialité. Il est bien capable, en soi, d'apprécier la bonté morale d'une affection et de distinguer une bonne action d'une mauvaise; je le sais, et ce n'est pas là ce qui m'inquiète; ma seule crainte, c'est qu'il ne soit pas, dans le cas présent, dans les conditions de l'impartialité. Que fais-je alors? Je m'adresse aux sentimens d'autrui; je me mets à la place d'un homme de sang-froid, et je cherche à me figurer ce qu'il penserait et de l'affection que j'éprouve et de l'action à laquelle elle me pousse. Mais pourquoi ce recours au

sentiment de mon voisin et cet effort pour me le figurer? C'est que je crois, dans l'application présente, le jugement de mon voisin plus libre que le mien, des sentimens qui peuvent fausser l'appréciation morale. Ce sont donc les conditions de l'impartialité dans lesquelles son jugement se trouve, et dans lesquelles je crains que le mien ne soit pas, qui m'engagent à interroger son opinion; ce n'est pas du tout que je regarde son émotion sympathique, comme la véritable et unique règle de la moralité de mes affections et de mes actes; car cette règle, je la sens en moi comme je crois qu'elle est en lui, et ce n'est pas du tout elle que je cherche. Ce que je cherche c'est une impartiale application de cette règle.

Tel est, dans la manière dont nous apprécions nos sentimens et nos actes, le seul fait qui ait quelque analogie avec les idées de Smith, et c'est de là peut-être que tout son système est sorti; mais Smith en a changé le véritable caractère, en transformant en règle de nos jugemens sur nous-mêmes, ce qui n'est qu'un moyen de les contrôler. Et la preuve que ce recours aux jugemens d'autrui n'est que cela, c'est que, dans une foule de cas, ce recours n'a pas lieu, et que très-souvent quand il a lieu, nous ne suivons pas l'opinion des autres, et lui préférons la nôtre comme étant moralement meilleure, ainsi que Smith l'a reconnu.

Ainsi, Messieurs, la conscience dément le système de Smith, et ne reconnait pas dans sa règle d'appréciation, celle qui, en fait, dicte nos jugemens. Il est faux

que nous puisions dans les mouvemens de notre sensibilité les jugemens que nous portons sur nos semblables, et il n'est pas vrai que nous allions chercher dans autrui le principe de qualification de nos sentimens et de notre conduite. D'une part, les règles de l'appréciation morale sont en nous, et de l'autre elles ne sont pas dans les émotions de la sympathie, mais dans les conceptions de la raison. Il est vrai que Smith nous objectera que lui aussi reconnait des règles intérieures, et qu'il en explique on ne peut mieux la formation. Mais il est aussi impossible à la conscience de confondre les règles de Smith avec celles de la moralité, que les décisions de la sympathie qu'elles résument, avec les véritables jugemens moraux qui découlent de la raison; elle ne sent point les vraies lois de la moralité émaner ainsi peu à peu des décisions de notre sympathie sur les autres et de celle des autres sur nous, et si elle pouvait reconnaître quelque chose dans ce code de la sympathie, qui ne serait guère, après tout, que le résumé des opinions du monde, ce seraient tout au plus les règles de conduite des hommes vains ou ambitieux, mais nullement celles de l'honnête homme.

Il me reste, Messieurs, à examiner le principe de qualification de Smith, sous un dernier point de vue, celui de son autorité; veuillez m'accorder encore un moment d'attention.

Il ne faut pas seulement qu'un moraliste assigne un principe de qualification des actions; il faut encore que ce principe ait une autorité morale sur notre volonté; autorité incontestable, et telle qu'elle puisse

rendre compte de tous les faits moraux de la nature humaine, et de toutes les notions morales qui les représentent dans l'intelligence; et comme au nombre de ces notions se trouvent celles de devoir, de droit, d'obligation, lesquelles impliquent l'existence d'une loi, il faut que ce principe ait le caractère de loi, qu'il oblige, qu'il soit tel, en un mot, que ce soit un devoir d'y obéir et non pas une simple convenance. Voilà ce qu'il faut et ce que les faits exigent: voyons si le principe de Smith remplit ces conditions.

Je cherche l'autorité de la règle morale posée par Smith, et quand pour la découvrir je me demande ce qu'elle exprime, je trouve qu'elle ne représente qu'une chose, la loi générale d'un instinct. Constatez, dans tous les cas possibles, ce que dit l'instinct sympathique d'un homme impartial; généralisez et rédigez ces décisions, vous aurez les lois mêmes de la morale. Donc, Messieurs, les lois de la morale n'ont pas une autre autorité que l'instinct sympathique. Or, qu'est-ce que l'instinct sympathique? Est-ce tout l'instinct? Non, c'est un certain instinct entre un grand nombre qui sont en nous. Ce sont donc les impulsions d'un certain instinct, que le système érige en lois de la morale. Mais qu'a donc de merveilleux cet instinct, qui communique à ses impulsions le caractère de loi, et toute l'autorité, toute la suprématie qui s'attache à ce caractère? J'interroge le livre de Smith, et le livre de Smith ne me répond pas. Je cherche dans la nature humaine, et la nature humaine ne m'explique pas ce merveilleux privilége. Que j'aie l'instinct de sympathie,

je le reconnais ; que cet instinct de sympathie se développe selon certaines lois, j'en tombe d'accord ; qu'il agisse enfin comme mobile sur ma volonté, je ne le nie pas ; mais j'ai une foule d'autres instincts, j'ai des instincts purement personnels, j'ai l'instinct d'aimer, j'ai l'instinct d'imiter, j'ai l'instinct de connaître, j'ai l'instinct d'agir, et tous ces instincts sont des phénomènes de même nature. Où donc est le droit de la sympathie, où donc est son titre? Comment ses impulsions deviennent-elles des règles au nom desquelles doivent être jugées, approuvées, condamnées les impulsions de tous les autres instincts, et non-seulement les impulsions des autres instincts, mais les actes de toutes les autres facultés de notre nature, et ceux-là même de l'intelligence et de la raison? Et si on ne peut s'expliquer cet occulte privilége, je demande si tout au moins on le sent, si la conscience en témoigne, si ces règles de la sympathie nous imposent, et si, sans savoir pourquoi elles nous obligent, nous savons du moins qu'elles le font.

Il est merveilleux de voir, Messieurs, par quelles équations successives et par quelle transitions délicates Smith essaye d'élever les impulsions de la sympathie à l'état de règles, et parvient à leur en donner avec quelque vraisemblance la dénomination. Il faut suivre cette série de sophismes ingénieux pour bien saisir toute la trame de son système, et pour bien en démasquer toute l'impuissance.

Voici comment procède Smith. Que se passe-t-il en moi, dit-il, en présence des sentimens d'autrui?

Ma sympathie s'éveille, et tantôt je partage, tantôt je ne partage pas ces sentimens. Or, quels sont les sentimens que j'approuve? Ceux que je partage. L'approbation est donc une conséquence de la sympathie; elle n'est à tous ses degrés, qu'une traduction fidèle des mouvemens de celle-ci. Et en effet, Messieurs, dire qu'on approuve les sentimens des autres, n'est-ce pas dire qu'on les partage? et dire qu'on les partage, n'est-ce pas dire qu'on les approuve? et réciproquement, dire qu'on ne les approuve pas, n'est-ce pas dire qu'on ne les partage pas? Quoi de plus simple, quoi de plus légitime, que de passer de cette expression *partager*, à cette autre, *approuver?* Et maintenant, poursuit Smith, qu'est-ce qui est moralement bon, si ce n'est ce que nous approuvons, et que devons nous faire, sinon ce qui est bon? Et en effet encore, quoi de plus évident et de plus naturel? Peut-on nier qu'*approuver* et *déclarer bon*, ne soient une même chose, et que ce qui est reconnu *bon* ne *doive* par cela même, être fait? Y a-t-il rien au monde, de plus innocent et de moins suspect que ces propositions? Donc, conclut Smith, ce qui *doit* être fait, est précisément ce que décide la sympathie impartiale; donc les mouvemens instinctifs de la sympathie sont précisément les lois de la conduite humaine et les règles de la moralité: conséquence rigoureuse de tout ce qui précède.

J'espère que vous voyez déjà le sophisme d'une pareille induction; il consiste à mettre, à la faveur des mots qui le supportent, le signe d'égalité entre des

choses qui ne le supportent pas. Démasquons, l'un après l'autre, les vices de ces fausses équations; le système en vaut la peine.

Partager le sentiment d'une personne, c'est tout simplement, dans le système de Smith, éprouver une émotion égale à celle qu'elle ressent; c'est un phénomène purement sensible. Approuver en elle cette émotion, c'est dans la langue de la morale, la juger convenable, bonne, légitime; c'est un fait purement intellectuel. Y a-t-il identité entre ces deux faits? Nullement. Un jugement, c'est un jugement; une émotion, c'est une émotion; mais une émotion n'est pas plus un jugement qu'une sensation n'est une idée. Ce n'est donc pas à titre d'identité que le signe d'égalité peut-être mis entre ces deux faits. Reste donc que l'émotion soit telle, qu'aux yeux de la raison le jugement en soit une conséquence immédiate; reste, en d'autres termes, que de ce que j'éprouve une émotion égale à la vôtre, il s'ensuive que je dois l'approuver? Mais où est la nécessité d'une pareille conséquence? je ne la vois pas, et les faits la démentent. Il y a mille émotions que je partage sans les approuver moralement, ni les désapprouver; il y en a mille que je partage, et que je condamne; et, d'un autre côté, j'approuve bien des choses qui ne sont ni des émotions ni des résultats d'émotions, et bien des émotions que je ne partage pas du tout et même qui me déplaisent. A aucun titre donc on ne peut mettre le signe d'égalité entre le fait sensible de la sympathie et le fait rationnel de l'approbation. L'équation n'est

qu'apparente et l'apparence est dans les mots. Premier sophisme.

L'auteur poursuit et dit : J'approuve cette émotion, donc elle est bonne ; à quoi je réponds que jamais l'esprit humain ne procède de la sorte ; il va de la bonté à l'approbation, mais il ne va pas de l'approbation à la bonté, et il a raison ; car qu'est-ce qui mérite d'être approuvé? c'est ce qui est bon ; mais de ce qu'une chose est approuvée, il ne s'ensuit pas du tout qu'elle soit bonne. Pour qu'on puisse conclure de l'approbation à la bonté, il faut d'abord qu'il soit prouvé que l'approbation était méritée, c'est-à-dire que la chose était bonne, ce qui montre que c'est la bonté qui précède et l'approbation qui suit. Smith renverse cet ordre ; chez lui c'est l'approbation qui révèle la bonté et qui la prouve. A l'équation vraie de ce qui est bon et de ce qui mérite d'être approuvé, il substitue donc l'équation fausse de ce qui est approuvé et de ce qui est bon. Deuxième sophisme.

Une fois en possession du mot *bon*, Smith vogue à pleines voiles et arrive sans effort à l'obligation ; car quoi de plus évident pour la raison humaine que le bien doive être fait et le mal évité? Mais que signifie une pareille vérité dans un système qui n'a conservé du bien que le nom, et qui a supprimé la chose ? Ce n'est pas au mot, mais à la chose qu'est attachée l'obligation ; le mot, qui n'est qu'une apparence, ne peut donc engendrer qu'une apparence d'obligation. Troisième sophisme.

Concluons, Messieurs : en donnant à l'approbation

morale, pour principe et pour règle, l'émotion du spectateur impartial, Smith érige en loi de la conduite un fait purement sensible, purement instinctif, qui n'a pas plus d'autorité que tout autre fait instinctif et sensible, et qui, par conséquent, n'en a aucune. Donc, sous quelque forme qu'on enveloppe ce fait, et par quelques traductions ingénieuses qu'on le fasse passer, on ne peut lui communiquer le caractère de loi qui lui manque; donc il n'y a pas de loi morale dans le système de Smith; donc il ne peut rendre compte des notions de devoir, de droit, non plus que d'aucune autre des notions morales qui se trouvent dans l'esprit humain et qui toutes impliquent le fait d'obligation; que s'il l'essaye, il est condamné au sophisme, et n'aboutit qu'à une vaine apparence qui s'évanouit à l'examen.

Aussi, Messieurs, et c'est par là que je terminerai cette leçon, Smith a très-bien senti que, malgré tous ses efforts, son principe de qualification ne pouvait revêtir le caractère obligatoire, et, pour tâcher de le lui donner, il a usé d'une dernière subtilité qu'il est bon de vous faire connaître, ne fut-ce que pour vous montrer combien la force de la vérité est grande, combien elle tourmente les esprits les plus systématiques, et à quels sophismes le génie le plus élevé se voit obligé de descendre, quand il veut revêtir l'erreur des caractères qui n'appartiennent qu'à elle.

Il suit rigoureusement, Messieurs, du système de Smith, que ce qui est bon à mes yeux c'est ce que les autres louent et approuvent, que ce qui est mau-

vais c'est ce que les autres blâment et désapprouvent, ce qui place tout simplement dans l'approbation et la louange des autres la règle de ma conduite.

Or, la conscience se sent naturellement révoltée à cette proposition, qu'un homme doit prendre pour règle de conduite l'opinion d'autrui. Il y a tant de circonstances où l'opinion du monde se trompe; un semblable principe met notre conduite dans une telle dépendance de tous les caprices, de toutes les variations de cette opinion; ce principe enfin, est tellement celui qu'on a coutume d'assigner à la conduite des hommes dominés par la vanité ou l'ambition, qu'une doctrine qui le proclame est bien plus propre à effrayer qu'à séduire. Smith lui-même a trop de bon sens pour se résigner à croire et à dire que le désir d'être loué et la crainte d'être blâmé est le seul mobile de l'honnête homme. Il fallait donc à tout prix échapper à cette conséquence de son système; aussi l'a-t-il essayé, et vous allez voir comment.

Nous ne pouvons, dit-il, désirer d'être loués et craindre d'être blâmés par les autres, sans désirer de devenir l'objet légitime de la louange, et sans craindre de devenir l'objet légitime du blâme. Après avoir désiré d'être loués et craint d'être blâmés, nous ne tardons donc pas à désirer d'être louables et à craindre d'être blamables, et bientôt ce dernier sentiment devient dans les âmes sensées infiniment plus puissant que l'autre, qui ne continue de prédominer que dans les natures vaines et frivoles.

Vous voyez, Messieurs, par quelle transition Smith essaye de substituer à l'amour de la louange l'amour de ce qui la mérite, et à la crainte du blâme la crainte de ce qui en est digne. Si la transition était légitime, le véritable but et la véritable règle de l'honnête homme seraient retrouvés; car ce que nous devons poursuivre et éviter, ce n'est pas la louange ou le blâme, le monde les distribue souvent aveuglément, mais ce qui nous en rend le légitime objet; Smith, comme honnête homme, devait le sentir et le proclamer. Mais à quel prix l'a-t-il fait comme philosophe? Evidemment au prix de la plus sophistique et de la plus fausse des équations.

On comprend, je l'avoue sans peine, que le désir de la louange engendre le désir d'en être l'objet; mais pourquoi, Messieurs? c'est que ces deux désirs n'en font qu'un; que j'aime la louange ou que j'aime à en être l'objet, c'est une seule et même chose. Aussi le mobile de l'honnête homme n'est pas plus dans l'un de ces amours que dans l'autre; le mobile de l'honnête homme est dans le désir de devenir l'objet légitime de la louange, soit qu'en le devenant il obtienne ou n'obtienne pas cette louange. Or, de ce désir à celui de la louange, il y a un abîme; car, pour avoir ce dernier, il suffit de savoir ce que c'est que la louange, et, pour le satisfaire, de connaître dans chaque cas par quelle conduite on l'obtiendra; tandis que, pour avoir l'autre, il faut savoir à quelles conditions on est l'objet légitime de la louange, et, pour le satisfaire, remplir ces conditions. Or, le

système de la sympathie ne peut donner ces conditions, car il n'a d'autre signe et d'autre mesure de ce qui est légitime et bon que la louange elle-même. Donc, le désir de devenir l'objet légitime de la louange est impossible dans ce système ; donc, quand Smith substitue comme mobile ce dernier désir à celui de la louange, il admet un nouveau principe d'appréciation morale, parfaitement distinct de celui que rend la sympathie, et du seul qu'elle puisse rendre. Il ne sauve donc son système de l'absurde qu'en le détruisant, et sa prétendue équation du désir de la louange et du désir d'en être digne, n'est encore qu'un sophisme.

Je me résume, Messieurs, et je dis que la règle de qualification posée par Smith est très-difficile à comprendre ; qu'en supposant qu'on la comprît, elle est si mobile qu'on ne peut la fixer ; que pût-elle l'être, elle serait, de l'aveu même de Smith, insuffisante, car il y a des cas qui lui échappent ; que fût-elle suffisante, elle ne serait pas la véritable règle à laquelle nous avons la conscience d'obéir ; et que ce qui le confirme, c'est qu'elle n'a ni l'autorité, ni le caractère d'une loi, et ne peut rendre compte des faits et des notions morales de la nature humaine.



Telles sont les observations que j'avais à vous soumettre sur la réponse faite par le système de la sympathie à la première question que je lui ai posée. Elles m'ont mené si loin, que je suis obligé de renvoyer à la séance prochaine l'examen de ses réponses aux deux autres. C'est donner bien du tems à la critique d'une seule doctrine. Mais peut-être aurez-vous trouvé cette

critique assez intéressante pour ne pas vous en plaindre. Quant à moi, la vue qu'à travers le système de Smith elle atteint tous ceux qui vont puiser les lois de la morale dans l'instinct, me persuade que du tems ainsi employé, est, à le bien prendre, du tems gagné.

Dix-huitième Leçon.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — SMITH.

Messieurs,

Dans la dernière leçon, j'ai interpellé le système de Smith sur la première des trois questions principales auxquelles toute doctrine morale est tenue de répondre, et j'ai examiné la solution qu'il donne à cette question ; aujourd'hui, je vais interroger la même doctrine sur les deux autres, et soumettre à la même critique les réponses que nous trouverons qu'elle y fait.

La première de ces deux questions est celle-ci : Quel est, selon le système, le mobile auquel nous cédons, quand selon le système nous agissons bien ? Cherchons donc, d'abord, comment Smith la résout ; puis, connaissant le mobile qu'il assigne aux déter-

minations légitimes de la volonté, nous examinerons quelle est l'autorité de ce mobile, et jusqu'à quel point il rend compte des notions morales.

Nous agissons bien, selon un système, toutes les fois que nous pratiquons les différentes vertus reconnues par ce système. En examinant donc quelles sont les principales vertus, selon Smith, et en cherchant à quel mobile nous obéissons, selon lui, quand nous pratiquons chacune de ces vertus, nous parviendrons à déterminer quel est dans la doctrine de la sympathie le mobile auquel nous cédons quand nous agissons bien.

Vous savez que, selon Smith, nous jugeons les actes par les affections qui les ont excités, et que nous jugeons les affections elles-mêmes sous un double point de vue, ou dans leur rapport avec l'objet qui les détermine, et alors elles sont convenantes ou inconvenantes, ou dans leur tendance, et alors elles sont méritantes ou déméritantes. La convenance et le mérite, telles sont donc les deux qualités morales dont les affections, et, par conséquent, les actions sont susceptibles; tels sont, en d'autres termes, les deux élémens de la bonté morale.

Or, à la première de ces deux qualités d'une affection, la convenance, correspondent, selon Smith, deux vertus. L'effort par lequel nous retenons dans le degré où elle est convenable, la manifestation de chacune de nos affections, constitue la première qui est l'empire sur soi, source de toutes les vertus respectables. L'effort par lequel, au contraire, nous élevons

notre émotion sympathique pour la rapprocher autant que possible de l'affection originale d'autrui, constitue la seconde qui est la bienveillance, principe de toutes les vertus aimables. Ces deux vertus ont la même fin qui est l'harmonie des affections. En diminuant par la première la vivacité de nos affections originales, en exaltant par la seconde celle de nos affections sympathiques, nous aspirons au même résultat qui est de mettre notre sensibilité à l'unisson de celle de nos semblables; dans les deux cas, nous allons au-devant de leur émotion; et, dans le rapprochement auquel leur sensibilité aspire comme la nôtre, nous leur épargnons, si je puis parler ainsi, la moitié du chemin. Empire sur soi et bienveillance, telles sont donc les deux vertus par la pratique desquelles, dans notre double rôle de spectateur et d'agent, nous imprimons à nos affections et à nos actes le caractère de la convenance, et réalisons entre nos semblables et nous la plus haute harmonie possible de sentimens.

A la seconde qualité morale d'une affection, le mérite, se rattachent également deux vertus, la bienfaisance et la justice. La répression de toutes les affections qui tendent au mal des autres, le ressentiment légitime excepté, constitue la justice; le développement de toutes les affections qui tendent au bien des autres, constitue la bienfaisance. La bienfaisance est le principe de toutes les vertus méritantes; la justice est celle de toutes les vertus estimables; car la justice ayant pour unique effet d'empêcher le mal, n'engendre aucun mérite, tandis que la bienfaisance pro-

duisant le bien, nous rend l'objet propre de la gratitude; et par conséquent nous fait mériter.

Telles sont, Messieurs, selon Smith, les quatre vertus cardinales, et dans lesquelles toutes les autres viennent se résoudre. De la pratique de ces quatre vertus résulte, selon ce philosophe, toute la moralité de la conduite humaine; reste à déterminer à quel mobile il professe que nous obéissons quand nous pratiquons chacune de ces vertus.

Or, selon Smith, la pratique de ces quatre vertus est tantôt instinctive, tantôt raisonnée. Elle est instinctive, lorsqu'elle émane des décisions directes de la sympathie. Elle est raisonnée, lorsqu'elle découle des règles dans lesquelles, comme nous l'avons vu, viennent se résumer ces décisions. Examinons successivement ces deux cas.

A quel mobile obéissons-nous, selon Smith, quand nous renfermons dans le degré où elle est convenable l'expression d'une affection originale, et quand nous exaltons notre émotion sympathique pour la rapprocher de l'affection originale d'autrui? A l'instinct de sympathie, répond Smith; c'est-à-dire, au besoin que ressent toute créature humaine, de mettre ses affections, ses sentimens, ses dispositions en harmonie avec ceux de ses semblables. La sympathie est douce à celui qui l'éprouve; elle ne l'est pas moins à celui qui en est l'objet; nous sommes instinctivement poussés et à l'obtenir, et à l'accorder; et de là la pratique instinctive de ce double effort, qui constitue l'empire sur soi-même d'une part, et la bienveillance de l'autre.

C'est encore à ce même instinct que nous cédons, selon Smith, dans la pratique instinctive de la justice et de la bienfaisance; mais il revêt, dans ce cas, une forme spéciale. Ce que je cherche, quand je suis bienfaisant, n'est pas tant la sympathie de mes semblables que leur gratitude; et ce que je désire, quand je suis juste, est moins d'éviter leur antipathie que leur ressentiment. Mais qu'est-ce que la gratitude, sinon une sympathie plus ardente, et qu'est-ce que le ressentiment, sinon une antipathie plus forte? En cherchant la gratitude et en évitant le ressentiment de nos semblables, nous ne faisons donc encore que poursuivre d'une part, et éviter de perdre de l'autre, leur sympathie. La pratique spontanée de la bienfaisance et de la justice, est donc déterminée par le même mobile que celle des deux autres vertus, c'est-à-dire par cet instinct sympathique qui nous porte à mettre nos sentimens en harmonie avec ceux de nos semblables. Toute pratique instinctive de la vertu émane donc de ce mobile.

Veuillez remarquer une chose, Messieurs, c'est que, selon Smith, ce mobile est un instinct et pas du tout un calcul. Nous pouvons rechercher l'amour, la bienveillance, l'estime de nos semblables, en vue des conséquences agréables ou utiles qu'auront pour nous ces sentimens. Smith nie que ce soit à ce titre, que la sympathie nous les fasse désirer. Selon lui, elle nous les fait désirer pour eux-mêmes, parce qu'ils sont ses objets propres, comme les alimens sont ceux de la faim. En assignant pour mobile à la pratique de

la vertu l'instinct sympathique, Smith entend donc la rapporter à une mobile désintéressé ; et c'est ainsi qu'il prétend fonder le désintéressement dans l'homme. Sans aucun doute, Smith a raison de dire que l'instinct sympathique n'est pas intéressé ; mais qu'on puisse, pour cela, appeler désinteresséesl es déterminations qu'il produit, et que de telles déterminations soient le type du véritable désintéressement, c'est une question toute différente, et que nous traiterons plus tard. Poursuivons.

Quant au lieu d'être instinctive, la pratique des quatre vertus est raisonnée, à quel mobile, selon Smith, obéissons-nous? A l'autorité des règles. Mais d'où vient aux règles leur autorité? De ce qu'elles expriment ce qu'il convient de faire pour mériter la sympathie de nos semblables, et éviter leur antipathie. Ces règles ne sont en effet que la généralisation des décisions particulières de l'instinct sympathique; leur seul mérite à nos yeux, leur titre unique à notre obéissance, est de nous indiquer la vraie conduite à tenir pour satisfaire le besoin de la sympathie qui est en nous. C'est donc ce besoin qui est le véritable mobile de notre obéissance aux règles. C'est donc à lui que nous cédons dans la pratique raisonnée comme dans la pratique instinctive de la vertu.

Nous arrivons donc à ce résultat, Messieurs, que, dans le système de Smith, le mobile de toute vertu, et par conséquent de toute conduite légitime, est le besoin instinctif de la sympathie de nos semblables, lequel agit sur notre volonté tantôt directement, tantôt par

l'intermédiaire des règles, mais toujours exclusivement et uniquement. Non-seulement ce résultat est celui que donne naturellement le principe de la sympathie, mais je dis qu'il n'est pas même altéré par la double invention que je vous ai signalée dans la dernière séance, et par laquelle Smith s'est efforcé de donner au principe de la sympathie une portée qu'il n'a pas, et de lui faire rendre des conséquences qui lui sont étrangères. C'est ce que peu de mots suffiront pour démontrer.

La première de ces inventions, Messieurs, est celle du spectateur abstrait. Grâce à elle, Smith espère établir que la sympathie ne se borne pas à faire connaître à quelles conditions nous pouvons obtenir la sympathie des hommes de notre pays et de notre tems, mais qu'elle va jusqu'à nous révéler à quelles conditions nous pourrons mériter celle de l'humanité tout entière, de l'humanité présente et future, et, plus que cela, de l'humanité souverainement éclairée, souverainement sage, souverainement raisonnable. Que cette espérance de Smith ait été trompée, Messieurs, et qu'il soit logiquement impossible de tirer de pareilles lumières des décisions particulières de l'instinct sympathique, c'est ce que je crois avoir irrécusablement démontré dans la dernière leçon. Mais que la puissance de l'instinct sympathique aille ou n'aille pas jusque-là, la pensée de Smith sur le mobile de la vertu n'en est pas altérée ; car de deux choses l'une : ou il a cru que la connaissance des conditions absolues de la sympathie de l'humanité pouvaient émaner de l'instinct

n'en dérive pas; dès lors il abolit son système, il le croit faux, et je n'ai pas à chercher quel est le mobile de la vertu dans celui qu'il y substitue. Que s'il regarde, au contraire, l'équation du mobile ancien avec le nouveau comme exacte, alors il peut se tromper, mais qu'il se trompe ou non, toujours est-il qu'il persiste à croire que le besoin sympathique est le mobile de toutes les déterminations vertueuses.

Ainsi, Messieurs, la double tentative de Smith ne change pas le résultat auquel nous sommes arrivés, et il reste vrai que, dans son système, le seul mobile de toutes les actions légitimes est l'intinct sympathique. Reste à examiner, Messieurs, quelle est l'autorité de ce mobile, et jusqu'à quel point il rend compte des notions morales.

Dans la vérité des choses, Messieurs, la raison pour laquelle nous devons faire le bien est contenue dans l'idée même du bien, en sorte qu'il n'y a point de différence entre la loi morale et le motif qui nous fait un devoir de lui obéir. Mais quand on substitue à la véritable loi morale, une loi fausse, l'autorité n'apparaissant plus dans la loi elle-même, on est obligé de la chercher dans le mobile auquel nous cédons quand nous nous conformons à cette loi. C'est ce qui arrive dans le système de la sympathie. Qu'est-ce qui est bien dans ce système, c'est ce qui est conforme à l'émotion du spectateur impartial; or; une telle règle est sans autorité, nous l'avons démontré; reste donc à voir si l'autorité qui n'est pas dans la règle, se trouve dans le mobile auquel nous cédons quand nous agissons selon

la règle ; c'est précisément ce que nous allons chercher.

Qu'est-ce que le besoin sympathique ? c'est un instinct. Cet instinct est-il le seul qui se développe dans ma nature? non, ma nature en contient beaucoup d'autres. Les instincts eux-mêmes sont-ils les seuls mobiles qui agissent sur ma volonté ? non, il est de fait que je n'agis pas toujours instinctivement, et que je me détermine quelquefois en vue de mon intérêt bien entendu, et quelquefois en vue de l'ordre, de la vérité, ou d'autres conceptions de ma raison. Pour juger de l'autorité du mobile sympathique, il faut donc le mettre en présence de tous ces autres mobiles qui, comme lui, ont action sur la volonté, et voir quelle espèce de supériorité il a sur eux. Commençons par les instincts.

Si je compare en fait, l'action de l'instinct sympathique sur ma volonté, à celle de l'un quelconque des instincts personnels de ma nature, je trouve que, quand ces deux actions sont en opposition, c'est tantôt l'une qui l'emporte et tantôt l'autre, et que ce qui en décide, si la raison n'intervient point dans le débat, c'est toujours et uniquement la supériorité d'énergie, supériorité que tantôt l'une possède et tantôt l'autre, mais qui n'appartient constamment à aucune. Ainsi comme force d'impulsion, l'expérience prouve que la tendance sympathique est égale à toute autre. Mais qu'est-ce qu'un instinct par rapport à la volonté, sinon une force d'impulsion, et quel autre titre peut-il avoir par lui-même à la déterminer, sinon l'énergie

avec laquelle il la sollicite, énergie dont le plaisir qui s'attache à sa satisfaction est un élément. La seule supériorité que l'instinct sympathique puisse avoir sur les autres, celle de l'énergie, la sympathie ne l'a donc pas.

Reste donc que cette supériorité lui vienne de la raison qui déclare cet instinct meilleur à quelque titre que les autres. Mais si la raison porte un tel jugement, elle le fait au nom d'une règle étrangère et supérieure à l'instinct; et si c'est en vertu de ce jugement que nous préférons les inspirations de l'instinct sympathique à celles de tout autre, notre motif d'agir n'est plus dans cet instinct, mais dans cette règle supérieure, c'est-à-dire dans la raison; ce que n'admet pas le système de la sympathie. Donc dans ce système, l'instinct sympathique demeure, en droit comme en fait, égal à tout autre instinct et sans aucune supériorité légale ou réelle sur aucun.

Mettons maintenant l'instinct sympathique en présence du motif égoïste; sa supériorité sur ce motif est-elle plus visible? En aucune manière. Car en fait d'abord, quand il y a conflit entre l'intérêt bien entendu et l'instinct sympathique, ce dernier succombe au moins aussi souvent qu'il triomphe, et en droit la supériorité de l'instinct bien entendu semble évidente. Dans les cas, en effet, où ces deux motifs se rencontrent il arrive de deux choses l'une, ou bien que le motif égoïste approuve l'instinct sympathique, ou bien qu'il le désapprouve; il l'approuve quand il trouve son compte à ce que la volonté cède à ses impulsions,

il le désapprouve dans l'hypothèse contraire. Dans le premier cas, la détermination de la volonté émane des deux motifs à la fois, et loin que, dans cette détermination complexe, l'égoïsme nous semble le motif secondaire, il nous semble toujours, au contraire, le motif principal, aussi long-tems du moins que l'instinct sympathique demeure abandonné à lui-même et n'est appuyé par aucun motif rationel. Dans le second cas, tantôt c'est le jugement, tantôt c'est l'instinct qui l'emporte; mais si l'instinct n'est appuyé par aucun motif rationel, alors même qu'il l'emporte, nous reconnaissons constamment que nous aurions plus sagement agi de céder au motif égoïste. Loin donc que l'instinct sympathique nous apparaisse comme supérieur à l'égoïsme, c'est l'égoïsme, au contraire, qui nous semble posséder sur lui cette supériorité, et il doit cette supériorité à son caractère de motif rationnel; à ce titre, il domine légitimement toute impulsion instinctive; et si les tendances sympathiques de notre nature ont à nos yeux un caractère plus noble, il leur est communiqué par un motif également rationel, mais encore plus élevé, le motif moral.

Est-il besoin de montrer que la supériorité de l'instinct sympathique sur les différens motifs désintéressés que la raison peut proposer à la volonté, est encore plus chimérique? Au nom de ces motifs, de celui de l'ordre par exemple, tantôt notre raison approuve les impulsions de la sympathie, et tantôt les désapprouve; car c'est une erreur de croire qu'elle les approuve toujours : il y a des cas, où

elle juge que nous devons résister à nos meilleurs sympathies, et même à la plus douce, à la plus sacrée de toutes, à celle qu'un père ressent pour son enfant. Quand elle approuve, nous obéissons à deux motifs, et loin que l'instinct paraisse le principal, c'est constamment le motif rationel qui revet à nos yeux ce caractère. Il en est de même quand elle condamne, car alors soit qu'en fait nous ayons ou nous n'ayons pas préféré les décisions de la raison aux impulsions de l'instinct, nous reconnaissons que c'était à celles-là que nous devions légitimement obéir.

Soit donc que nous comparions l'action de l'instinct sympathique avec celle des autres instincts, ou que nous la rapprochions de celle des deux motifs rationiels, le motif égoïste et le motif désintéressé, sa supériorité nous échappe; il n'a pas plus d'autorité que tout autre instinct, et il en a moins que les deux motifs rationels. Si donc c'est à ce mobile que nous devons céder, rien en lui ne nous le revèle; et l'autorité que nous n'avons pu trouver dans l'idée même du bien, telle que nous la donne le système de la sympathie, n'existe pas davantage dans le mobile, qui, suivant ce système, nous engage à le pratiquer.

C'est ce que Smith, Messieurs, paraît avoir senti, et ses efforts pour établir l'autorité de l'instinct sympathique sont visibles. Malheureusement ils n'aboutissent qu'à des paralogismes évidens. Au lieu de prouver que l'instinct sympathique est le véritable motif moral, il décrit tous les caractères du motif moral, et en revêt libéralement l'instinct sympathi-

que ; il prouve bien que si cet instinct avait ces caractères il serait le motif moral, mais il oublie de démontrer qu'il les a.

Personne mieux que Smith n'a jamais décrit la suprématie du motif moral sur tous les appétits, sur tous les instincts, sur toutes les facultés de notre nature ; les pages où il l'établit sont non-seulement belles, mais parfaitement vraies. Quelqu'idée que nous nous fassions, dit-il, de la faculté morale, toujours est-il que c'est à elle qu'appartient la direction de notre conduite, et, par conséquent, la surintendance de toutes nos autres facultés, passions et appétits. Il est faux que la faculté morale soit une faculté comme les autres, et n'ait pas plus de droits de leur imposer des lois qu'elles à lui en donner. Aucune autre faculté ne juge de la faculté voisine ; l'amour ne juge pas du ressentiment, ni le ressentiment de l'amour ; ces deux facultés peuvent être en opposition, mais l'une n'approuve ni ne désapprouve pas l'autre ; au contraire, c'est la fonction spéciale de la faculté morale de juger, d'approuver, de censurer toutes les autres ; c'est une espèce de sens dont tous les autres principes de notre nature sont l'objet propre. Chaque sens est souverain juge quant à son objet ; il n'y a pas appel en matière de couleur de l'œil à l'oreille, ni de l'oreille à l'œil en matière de sons ; tout ce qui plaît à l'œil est beau, au goût, doux, à l'oreille, harmonieux ; ce qu'il appartient à la faculté morale d'apprécier, c'est jusqu'à quel point l'oreille doit être charmée, l'œil amusé, le goût gratifié ; jusqu'à quel point, en

un mot, il convient, il est méritoire, il est bon que chacune de nos facultés soit développée ou contenue. Les mots *bien*, *mal*, *juste*, *injuste*, *méritoire* et *déméritoire*, *convenable* et *inconvenant*, expriment ce qui plaît et déplaît à cette faculté ; elle est donc le pouvoir gouvernant en nous. Ses lois sont de véritables lois dans la véritable acceptation du terme, car elles règlent ce que doit faire un agent libre, et elles ont leur sanction qui punit ou récompense ; au lieu que ce mot *lois* ne s'applique pas avec la même justesse aux lois de la vision, de l'audition, de la locomotion et de toutes nos autres facultés, puisqu'il ne signifie, dans ce sens, que la manière fatale dont opèrent ces diverses facultés.

Assurément tout cela est parfaitement vrai. Mais en premier lieu Smith n'a pas vu que cette subordination de toutes nos facultés n'était pas opérée seulement par le motif moral, mais pouvait l'être également par tout autre motif ou mobile de notre nature. Si nous nous proposons la sympathie des autres pour but suprême de notre conduite, nous allons contrôler au nom de ce but et lui subordonner l'action de tout ce qu'il y a en nous d'appétits, d'instincts, de facultés. Autant en ferons-nous, si nous posons pour but à notre conduite l'intérêt bien entendu, la gloire littéraire, ou toute autre fin quelconque. Ce caractère de servir de règle suprême à toutes les facultés de notre nature n'est donc pas spécial au motif moral ; il peut appartenir à tout motif d'action, et il lui appartient le jour où ce motif devient le motif dominant de la conduite.

Ce qu'a de spécial le motif moral, et c'est la seconde chose que Smith n'a pas vue, c'est d'être entre tous les motifs d'actions possibles le seul qui soit obligatoire, et cela parce que les autres peuvent bien poser des buts à la conduite, mais que lui seul pose celui qu'elle doit avoir, celui qui est la véritable fin de la vie humaine, et qui seul nous apparaît comme légitime et sacré en soi. Voilà ce qui distingue le motif moral de tous les autres. Smith peut très-bien démontrer que lorsqu'on prend pour règle de sa conduite les inspirations de l'instinct sympathique, on obéit à un principe au nom duquel l'intelligence contrôle l'action de toutes les facultés de notre nature; mais on prouverait la même chose de tout autre principe de conduite, et il n'en résulterait pas davantage l'identité de ce principe avec le véritable principe moral. Ce que Smith ne prouve pas et ce qu'il faudrait pourtant prouver pour établir cette identité, c'est que l'instinct est obligatoire, c'est que le but vers lequel il nous pousse est en soi légitime et sacré; s'il l'avait fait, l'autorité de l'instinct sympathique ne l'aurait guère embarrassé; mais de telles choses ne peuvent être prouvées que du motif moral, et cela par une bonne raison, c'est qu'elles ne sont vraies que de lui.

Un autre signe auquel Smith croit reconnaître dans l'instinct sympathique le motif moral, c'est qu'il nous rend impartial. Nous apprendrions, dit-il, que l'empire de la Chine a été englouti, que cela nous toucherait bien moins que la perte d'un doigt; qu'est-ce qui remédie à cette partialité de nos jugemens? la sympa-

thie, et, en effet, en nous mettant à la place du spectateur impartial, chacun de ces événemens reprend sa véritable valeur relative, et nous les apprécions, non plus d'après la règle de notre égoïsme, mais d'après celle de la justice. Il me serait aisé de démontrer que la sympathie réduite à elle-même est impuissante à opérer ce redressement de nos jugemens égoïstes. Mais j'admets qu'elle le puisse, le raisonnement de Smith en est-il moins un paralogisme? L'intérêt bien entendu produit aussi une partie des effets du motif moral; s'en suit-il qu'il soit le motif moral? Vous n'avez pas à démontrer que l'instinct sympathique agit dans le sens du motif moral, vous avez à démontrer qu'il est le motif moral. Or, à quoi se reconnaît le motif moral? à son autorité; entre tous les motifs ou mobiles qui agissent sur notre volonté, celui-là est le motif moral qui nous apparaît comme *devant* gouverner notre conduite. C'est quand on l'a reconnu à ce signe, qu'on peut constater quelles sont ses tendances, et c'est parce que ces tendances sont les siennes, qu'elles sont légitimes à nos yeux. Mais poser en principe que certaines tendances sont légitimes, et, de ce qu'un certain mobile a ces tendances, en conclure qu'il est le motif moral, c'est un pur paralogisme.

Vous le voyez, Messieurs, c'est en vain qu'on cherche les titres de l'instinct sympathique à gouverner notre conduite, on ne les trouve pas; et ce qui est impossible pour l'instinct sympathique, l'est de la même manière pour tout autre instinct. En réfutant le système de Smith, je réfute donc tous les systèmes de

morale qui sont allés chercher dans l'instinct le principe régulateur de nos déterminations; là est l'excuse de cette longue discussion.

Si le mobile de la sympathie est sans autorité, il est évident qu'il ne peut rendre compte des notions morales, car il n'en est pas une qui n'implique un motif obligatoire. Le système de Smith peut bien donner un sens aux mots, qui, dans la langue, représentent ces notions, mais il est impossible qu'il n'en change pas l'acception. Vous avez déjà pu le remarquer pour les deux idées de mérite et de démérite; vous allez le voir pour celles de droit et de devoir.

Smith donne deux sens au mot *devoir*, ce qui témoigne déjà qu'il est embarrassé de l'expliquer. Nous agissons par *devoir*, dit-il, quand nous obéissons aux règles de conduite qui émanent de la sympathie, et par *sentiment* quand nous cédons directement à l'instinct sympathique. Mais que sont les règles dans la doctrine de Smith? la généralisation des décisions particulières de l'instinct sympathique; les règles empruntent donc leur autorité à celle de ces décisions, et le mobile qui nous engage à respecter les unes, est celui qui nous fait céder aux autres. Donc, s'il y avait devoir d'obéir aux règles, c'est qu'il y aurait devoir d'obéir à l'instinct, et, dans cette supposition, la distinction de Smith serait sans fondement. Mais il n'y a pas devoir d'obéir à l'instinct, car ni les décisions de cet instinct, ni le besoin de la sympathie qui nous pousse à y céder, ne sont obligatoires; donc il n'y a pas devoir non plus d'obéir aux

règles; donc le devoir, tel que Smith l'entend, n'est pas le devoir tel que nous l'entendons; car le nôtre oblige et le sien n'oblige pas. Ainsi, en donnant au mot cette explication, Smith supprime réellement la notion que ce mot représente dans l'esprit humain.

L'art de Smith est de rattacher ses erreurs à quelque chose de vrai, et c'est par là qu'il les rend spécieuses. Ainsi, dans le cas présent, il appuye sa définition du devoir sur la distinction vraie que tout le monde fait entre agir par sentiment et agir par devoir. Une telle distinction est dans une harmonie parfaite avec la vraie nature de l'homme qui agit tantôt par devoir et tantôt par instinct. Mais quand on a mis le devoir dans l'instinct, elle devient absurde; car alors il n'y a plus dualité de motifs, et qu'on obéisse à l'instinct ou aux règles qui en émanent, le mobile reste le même, et la détermination ne change pas de nature.

Smith, Messieurs, infidèle à lui-même, donne un autre sens au mot *devoir*. Il n'y a qu'une vertu, dit-il, dont l'omission fasse aux autres un mal positif; c'est la justice; aussi est-ce la seule, à l'observation de laquelle les autres aient le *droit* de nous contraindre par la force; c'est donc aussi la seule dont l'observation soit un *devoir* dans la véritable acception du mot: tel est le vrai sens des mots *droit* et *devoir*. Sans aucun doute, Messieurs, c'est un devoir de respecter la justice, et les autres ont le droit d'exiger que nous la respections, et même celui de nous y contraindre. Mais sur quoi se fonde ce devoir et ce droit dans la doctrine de

la sympathie? Suivez le raisonnement de Smith. D'où vient que la justice est un devoir? C'est que les autres ont le droit de nous contraindre par la force à la respecter. D'où vient qu'ils ont ce droit? C'est que l'injustice leur fait un mal positif. Je n'ai donc qu'un *devoir*, celui de ne pas faire de mal aux autres; je n'ai dono qu'un *droit*, celui d'empêcher que les autres ne m'en fassent; je viole donc mon *devoir* toutes les fois que je fais du mal aux autres; on viole donc mon *droit* toutes les fois qu'on m'en fait; j'ai donc rempli tous mes *devoirs*, quand j'ai évité de faire du mal aux autres; on a donc respecté tous mes *droits*, quand on a évité de m'en faire. Je le demande, Messieurs, qui voudrait accepter ces propositions, qui voudrait soutenir qu'elles coincident avec les véritables idées du devoir et du droit? Mais je les accepte et je demande à Smith, d'où vient, dans son système, cette obligation de ne pas faire du mal aux autres, et pourquoi celle-là seule? L'émotion du spectateur impartial m'avertit qu'il sympathise avec la justice, mais elle m'avertit aussi qu'il sympathise avec les autres vertus; le besoin de la sympathie d'autrui me pousse à pratiquer cette vertu, mais il me pousse également à pratiquer les autres. Je veux que l'antipathie que cause l'injustice étant plus forte, la justice trouve dans le besoin de sympathie un appui plus énergique; mais ce n'est là qu'une différence de degré. Or, si l'instinct oblige à un degré, il oblige à tous; et s'il n'oblige pas à un certain degré, il ne peut obliger à aucun. Ainsi, ni la règle d'appréciation, ni le mobile du système, ne fournissent rien qui

puisse expliquer cette différence entre la justice et les autres vertus; il faut donc renoncer à l'expliquer par le système et consentir, malgré l'inconséquence, à l'expliquer par autre chose. Par quoi Smith semble-t-il l'expliquer? Par deux circonstances, la première que l'injustice fait du mal, la seconde qu'on a le droit de la repousser par la force. Mais, abstraction faite du système, il n'est pas vrai que le caractère spécifique de l'injustice soit de faire du mal aux autres, et il l'est bien moins encore que ce caractère soit le droit qu'on a de la repousser par la force. Car d'une part, la justice nous autorise souvent et nous prescrit même quelquefois de faire du mal aux autres; et d'autre part, loin que l'injustice se reconnaisse au droit qu'on a de la repousser par la force, c'est, au contraire, à l'injustice d'un acte qu'on reconnait le droit qu'on a de le repousser par la force; sans compter que définir l'injustice par le droit, c'est supposer que la justice est un devoir, ce qu'il s'agit précisément d'établir. Non-seulement donc le système de la sympathie est impuissant à établir que la justice est un devoir, mais tous les efforts de Smith pour déterminer en quoi consiste le devoir n'aboutissent qu'à en défigurer la notion : tant l'esprit le plus juste est perverti par un faux système, et se trouve dans l'impossibilité, même au prix des plus palpables inconséquences, de rentrer dans le vrai, une fois que son système lui en a fait perdre la route.

Il me serait facile, Messieurs, de prouver de toutes les autres notions morales, ce que je viens de démon-

trer de celle du devoir ; mais ce serait tomber dans des répétitions inutiles, et je me hâte d'en venir à la troisième question que j'ai le droit de poser au système de la sympathie, et de lui demander quelle fin il assigne à la conduite de l'homme en cette vie.

Selon Smith la fin suprême et dernière de l'individu humain en cette vie est de contribuer de toutes ses forces à réaliser entre tous les hommes une harmonie parfaite de sentimens. Tel est le résultat définitif que toute conduite vertueuse tend à produire ; tel est le but, en vue duquel nous devons sans cesse délibérer, nous déterminer et agir.

Sans aucun doute, Messieurs, une harmonie complète de sentimens et un concours parfait de volontés entre tous les membres de l'espèce humaine est au nombre des effets qu'une pratique universelle et exacte de la loi morale produirait : il n'est pas une action vertueuse qui n'ait cette tendance, il n'est pas une action immorale qui n'ait la tendance opposée. Je reconnais encore que parmi les instincts de notre nature, ceux qu'on appelle sympathiques tendent plus directement, du moins, en apparence (car j'y mets cette réserve, sur laquelle je m'expliquerai plus tard), à produire ce résultat, que ceux qu'on appelle personnels. Mais ces concessions faites, il reste à savoir si cette harmonie universelle des sentimens et des volontés est la fin véritable et légitime de l'individu, celle qu'il doit poser pour but à sa conduite, et vers laquelle toutes les pensées, tous les actes de sa vie terrestre doivent incessamment graviter ; car c'est ce point

que tout système de morale est tenu d'établir. Voilà un résultat, dit Smith, que la sympathie tend à produire. Que m'importe ! Tout système de morale doit poser la fin légitime de la conduite humaine ; tout système de morale doit donc, non-seulement assigner une fin à la vie, mais encore démontrer que cette fin en est la fin légitime. Or, le système de Smith néglige ce dernier point. Des deux choses qu'il pouvait faire, ou de démontrer la légitimité de l'harmonie universelle comme résultat et d'en conclure celle de la sympathie comme mobile, ou de prouver la légitimité de la sympathie comme mobile et d'en conclure celle de l'harmonie universelle comme résultat, deux raisonnemens qui, sans être rigoureux, auraient donné, du moins, quelqu'apparence de fondement à son système, Smith ne fait ni l'un ni l'autre ; nous avons vu qu'il n'a pas établi l'autorité de la sympathie comme mobile ; nous allons voir qu'il établit fort mal la légitimité de l'harmonie universelle comme fin dernière de la vie.

Que dit-il, en effet, pour démontrer que cette harmonie est la véritable fin de l'homme en ce monde ? Il prouve d'abord que cette harmonie est belle. En effet, dit-il, le spectacle d'une réunion d'hommes animés des mêmes sentimens a le caractère de la beauté. L'effet en est le même que celui d'un mécanisme compliqué, dont tous les rouages, malgré leur nombre et leur diversité, concourent à produire un seul et grand résultat. Or, quel mécanisme plus compliqué que celui de l'humanité entière, et quoi de plus éminemment beau que l'harmonie et le concours parfait de

tant de sentimens et de tant de volontés diverses! Je suis loin de nier la magnificence esthétique d'un tel résultat, mais je fais remarquer à Smith que toute cette magnificence ne prouve rien. Car, soit un homme dont la conduite aurait pour but son intérêt personnel et dont toutes les actions pendant une longue vie et dans les occurrences les plus diverses, seraient admirablement combinées pour ce but, les conditions de la beauté seraient également remplies; s'en suivrait-il que cette conduite fût bonne? Non, et pourquoi? C'est qu'il y a loin de la beauté à la moralité. Sans doute, tout ce qui est moral est en même tems beau; sans doute encore, dans le sein de Dieu, si nous pouvons nous en fier à notre faible raison, ces deux attributs coïncident, et là le bien et le beau ne sont que deux faces différentes d'une même chose; mais ici bas, sur notre terre, la beauté n'est pas la bonté; une foule de choses belles n'ont à nos yeux aucun caractère moral. Ce n'est donc pas assez pour établir la moralité d'une conduite d'en avoir démontré la beauté, bien qu'il pût suffire d'en prouver la moralité pour en démontrer la beauté.

Smith prouve, en second lieu, que l'accord universel des volontés humaines serait une chose utile; il montre que tous les hommes seraient parfaitement heureux si cette harmonie existait. Je ne veux pas le nier, bien qu'elle ne me paraisse qu'un élément du bonheur et non le bonheur tout entier; mais qu'importe! l'utilité est-elle donc la moralité? mais alors l'égoïsme serait la vertu, et tous les efforts de Smith pour

prouver le désintéressement de la sympathie n'auraient été qu'un contre-sens. Je l'ai dit et je le crois fermement, tout ce qui est bon est par cela même utile et il n'y a rien de plus utile que ce qui est bon. Mais il ne s'ensuit pas que la notion de l'utilité soit celle du bien, et qu'on ait acquis la seconde quand on a conçu la première. Entre l'utilité d'une fin et sa légitimité morale il y a un abîme, et quand Smith aurait mille fois prouvé l'une, il n'aurait rien fait encore pour la démonstration de l'autre.

Ainsi, Messieurs, Smith prouve à merveille que l'harmonie universelle des sentimens est la fin dernière de la sympathie; il établit, on ne peut mieux, et la beauté et l'utilité de cette fin; mais que cette fin soit la véritable fin de l'homme, voilà ce qu'il ne démontre pas; et pourquoi? c'est qu'il ne le peut pas. Son système peut bien assigner une règle, un mobile et une fin à la conduite humaine, mais cette règle, ce mobile et cette fin émanant d'un instinct, et l'instinct n'ayant aucun caractère moral, aucune obligation ne s'attache à la règle, aucune autorité au mobile, aucune légitimité à la fin. C'est une règle qu'on peut suivre ou ne pas suivre, c'est un mobile auquel on peut obéir ou ne pas obéir, c'est une fin qu'on peut poursuivre ou ne pas poursuivre à volonté; en un mot, c'est une morale qui n'en est pas une, car elle n'oblige pas. Si l'esprit élevé de Smith s'y est laissé prendre, il faut l'attribuer uniquement à la coïncidence générale qui existe entre les impulsions de la sympathie et les prescriptions de la loi morale. Mais cette coïnci-

dence est bien plus grande encore entre les prescriptions de la loi morale et les conseils de l'intérêt bien entendu; car l'intérêt bien entendu résume tout l'instinct, tandis que la sympathie n'en représente qu'une partie. Je l'ai dit et je ne me lasse pas de le répéter, les tendances primitives de notre nature, l'intérêt bien entendu, et la loi morale poussent également l'homme à sa fin; mais ils la lui font plus ou moins comprendre, et l'y poussent à des titres différens; et c'est dans la manière dont nous allons à notre fin et dans le point de vue duquel nous la voyons qu'est la *moralité*. De là les coïncidences et les différences qui se rencontrent entre tous les systèmes de morale quels qu'ils soient. Dieu ne nous a pas placés en ce monde sous l'unique loi du devoir; il n'a pas exclusivement confié à ce motif austère l'accomplissement de notre fin qui importait à celle de l'espèce et à celle de la création; notre nature eût été trop faible pour aller au but par ce seul et pur motif. Il l'a pourvue avec une merveilleuse prévoyance d'une foule de mobiles secondaires très-puissans et très-doux qui agissent dans le même sens, et qui sont autant d'auxiliaires de la loi morale. La concordance de ces mobiles avec la loi morale a trompé tous les philosophes; ils n'ont pas vu que tous ces mobiles étaient dépourvus du caractère obligatoire, et que, par conséquent, aucun d'eux ne pouvait être la loi morale qu'ils cherchaient. L'impuissance de leurs efforts pour expliquer les notions morales avec une loi qui ne l'était pas, aurait dû les éclairer. Mais une fois engagé dans

une fausse route, l'esprit humain ne recule pas. Il va jusqu'au bout, conciliant ses erreurs avec le sens commun à force de sophismes dont il n'a pas conscience. Tel est le spectacle instructif que l'excellent esprit de Smith nons a donné, et c'est une des raisons qui m'ont engagé à ne pas vous en épargner les détails.

Quand la raison humaine, après avoir résumé dans le but général du bien personnel les buts particuliers auxquels nous poussent primitivement nos instincts, s'élève à l'idée que le bien personnel est la fin de notre nature, et que la fin de notre nature n'est-elle même qu'un élément de l'ordre universel, auquel tout être raisonnable et libre est appelé à concourir, alors, mais seulement alors, une fin qu'elle doit poursuivre, une loi qu'elle doit observer, un motif auquel elle doit obéir, lui sont révélés. Là est la source de toutes ces notions morales, dont ni l'intérêt ni l'instinct ne peuvent rendre compte parce que ni l'intérêt ni l'instinct ne les engendrent. Rapportées à leur véritable principe, ces notions s'expliquent sans sophisme et sans effort et dans leur sens naturel et commun; rapportées à l'égoïsme ou à l'instinct, elles demeurent inexplicables, et toutes les ressources de l'esprit le plus ingénieux ne peuvent aboutir à en rendre compte qu'en les défigurant.





Dix-neuvième Leçon.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — DOCTRINE DU SENS MORAL.

Messieurs,

La doctrine de Smith étant sans comparaison la plus remarquable de celles qui vont chercher dans l'instinct l'explication et le principe des notions morales, je l'ai prise pour type commun de toutes ces doctrines, et en l'exposant et la réfutant en détail, j'ai, par là même, exposé et réfuté dans ce qu'ils ont de fondamental tous les systèmes instinctifs : vous possédez maintenant le secret et vous connaissez le vice commun de toutes ces doctrines. Mais, Messieurs, il y a entre les systèmes instinctifs des nuances, comme je vous ai montré qu'il y en avait entre les systèmes égoïtes, et ces nuances valent aussi la peine de vous

être signalées. Le *sentiment* ou *l'instinct*, telle est, selon tous ces systèmes, la source d'où émanent et les distinctions et les déterminations morales; mais tandis que les uns se bornent à adopter comme le principe des premières et le mobile des secondes une des tendances primitives de notre nature, telles que la bienveillance ou la sympathie, les autres introduisent dans notre sensibilité, pour remplir cette double fonction et spécialement la première, un instinct nouveau, qu'ils se donnent la liberté de créer, et qu'ils appellent d'après sa mission le sentiment ou le sens *moral*. Telle est, Messieurs, la seule nuance considérable qui distingue les systèmes instinctifs et qui les sépare en deux classes. A la première appartient le système de Smith que je vous ai longuement exposé; il me reste donc à vous donner une idée des systèmes qui composent la seconde, et qui reproduisent sous une forme ou sous une autre la célèbre doctrine du sentiment moral. Je ne réfuterai point cette doctrine; il vous sera facile de voir qu'elle est frappée du même vice radical que celle de Smith; je me bornerai à esquisser rapidement quelques-uns des systèmes qui l'ont adoptée. Tel sera, Messieurs, le sujet de cette leçon; mais auparavant je dois aller au-devant d'une question qu'elle pourra peut-être vous suggérer.

Une chose a pu vous frapper, Messieurs, c'est que, jusqu'à présent, toutes les doctrines morales dont je vous ai entretenus sont d'origine anglaise. L'explication de ce fait est toute simple; c'est que la philosophie morale proprement dite a été infiniment plus cultivée

en Angleterre dans les dix-septième et dix-huitième siècles que dans les autres parties de l'Europe. En France, par exemple, la période cartésienne n'a produit qu'un seul moraliste éminent, Mallebranche, et Mallebranche n'appartient ni à la catégorie des philosophes égoïstes, ni à celle des philosophes sentimentaux. Après le cartésianisme commence en France, au milieu du dix-huitième siècle une philosophie nouvelle; mais cette philosophie est celle de la sensation en métaphysique et de l'égoïsme en morale, et quand j'avais à choisir, comme représentant de cette doctrine, entre Hobbes et Helvétius, je devais choisir Hobbes. On peut en dire autant de la philosophie allemande; elle a toujours été plus métaphysique que morale, et n'offre aucun représentant des doctrines égoïste et instinctive, dont le nom ait en Europe la célébrité de ceux de Hobbes, de Smith, ou de Hume. Des différentes doctrines de philosophie morale, nées au delà du Rhin, les seules qui aient retenti en Europe, appartiennent à la catégorie des systèmes rationnels qui nous occupera incessamment : je n'excepte que celle de Jacobi, dont je vous dirai quelques mots dans cette leçon. J'ajoute que les systèmes allemands présentent au philosophe français une double difficulté : d'abord celle de la langue, ensuite celle du génie allemand lui-même, lequel ne se distingue ni par la méthode, ni par la clarté. Il importe peu, du reste, à quelle contrée appartiennent les échantillons que je vous soumets des différens systèmes moraux; l'esprit humain rencontre partout en philo-

sophie les mêmes vérités et les mêmes erreurs, et nul pays n'a le privilége de voir ce qui échappe aux autres. Toute la différence qu'il y a de peuple à peuple, c'est que les uns expriment plus simplement les idées que tous rencontrent. Je vous devais cette explication, Messieurs, au début d'une leçon, dont la philosophie anglaise fera encore presque tous les frais; veuillez ne pas m'accuser d'anglomanie : ce n'est point ma faute, si la doctrine du sentiment moral est née au delà du détroit et y a trouvé ses représentans les plus précis et les plus illustres.

Le plus ancien philosophe qui l'ait émise et formulée est lord Shaftesbury qui vivait dans le dix-septième siècle. Peu de mots me suffiront pour vous donner une idée de son système qui contient déjà tous les principes fondamentaux de cette doctrine.

Shaftesbury reconnaît en nous deux classes distinctes de penchans : les penchans bienveillans ou sociaux, et les penchans personnels. Les premiers nous font aimer le bonheur des autres pour lui-même et sans aucun retour sur le nôtre, et leur prédominance dans un caractère constitue la *bonté*. Notre âme assiste en quelque sorte au développement des divers penchans qui sont en elle, et il en est qui naturellement lui agréent, comme il en est qui naturellement lui déplaisent. Il s'ensuit qu'elle approuve les uns et désapprouve les autres. Si les dispositions de l'âme agréent ou répugnent ainsi à l'âme elle-même, il faut donc qu'il y ait en elle, indépendamment de ces dispositions en vertu desquelles les choses extérieures lui plaisent ou lui déplaisent, une

disposition plus intime qui remplisse à leur égard les fonctions qu'elles remplissent à l'égard des choses extérieures. Shaftesbury appelle cette disposition un *sens*, et il appelle ce sens lui-même le *sens réfléchi* ou le *sens moral*. C'est lui qui a introduit dans la philosophie cette célèbre dénomination. Les penchans de notre nature qui agréent à ce sens et qu'il approuve, sont moralement bons par cela même ; ceux qui lui répugnent et qu'il désapprouve sont moralement mauvais. La vertu consiste à céder aux premiers et à ne pas céder aux seconds. Il y a coïncidence, mais non identité, entre la bonté et la vertu ; la bonté est la prédominance naturelle dans le caractère et la conduite des dispositions bienveillantes ; la vertu est la prédominance des mêmes dispositions produites par l'action du sens réfléchi ; ce qui implique l'opinion expressément professée depuis par Hutcheson que les seuls penchans moralement bons, sont les penchans bienveillans. En quoi consiste selon Shaftesbury la supériorité de la vertu sur l'égoïsme ? En ce que le développement des affections bienveillantes donne au sens réfléchi un plaisir que ne lui donne pas le développement des affections personnelles ; il y a plus de bonheur à céder aux premières qu'aux secondes. Dire que la vertu est supérieure à l'égoïsme, c'est donc dire qu'elle nous rend plus heureux.

Vous voyez, Messieurs, que, dans ce système, le principe qui distingue le bien du mal et découvre l'un et l'autre est un instinct, mais un instinct spécial, dont c'est la fonction propre et unique, et qui est parfaite-

ment distinct des penchans bienveillans. Cet instinct représente dans la doctrine ce que le sens commun appelle *conscience*, et les philosophes *la faculté morale*. Voilà pour le principe des qualifications morales. Quant au mobile des déterminations vertueuses, Shaftesbury ne s'explique pas catégoriquement, et je ne voudrais pas le pousser au delà de son opinion ; mais il est évident que, quand nous agissons bien, nous cédons tout ensemble et à la force même des affections bienveillantes, et à l'action que le sens moral exerce sur la volonté en sa qualité de penchant. En considérant toutes nos affections tant bienveillantes que personnelles comme des forces égales, l'instinct moral serait destiné en intervenant à faire pencher la balance en faveur de celles qu'il approuve ; c'est en cela que consisterait sa suprématie, suprématie de fait et non de droit ; et dans ce point de vue il serait le véritable mobile des déterminations vertueuses. Si la pensée de Shaftesbury n'a pas été jusque-là, du moins peut-on dire que son système y conduit.

Sans avoir professé expressément la doctrine du sentiment moral, personne n'a plus contribué à son développement que Butler, autre philosophe anglais du commencement du dix-huitième siècle, dont les ouvrages contiennent le germe de quelques-unes des idées fondamentales adoptées plus tard par Hutcheson et par Hume. Butler part, comme Shaftesbury, de la distinction de nos tendances instinctives en personnelles et bienveillantes ; mais ce qui le distingue, c'est qu'il a vu très-nettement et peut-être le premier, que

les unes ne sont pas moins désintéressées que les autres; car l'objet des premières comme celui des secondes est hors de nous, et les premières, pas plus que les secondes, ne recherchent les choses comme moyens de bonheur. L'égoïsme, aux yeux de Butler n'est pas dans le développement des tendances personnelles, mais dans la prédominance réfléchie et consentie par la volonté de ces tendances. Il distingue l'égoïsme de l'amour de soi, comme Rousseau l'a fait plus tard. Que veut l'amour de soi, quelle est sa fin, dit Butler? le plus grand plaisir ou le bonheur. Or, rien n'est plus contraire au bonheur que l'égoïsme; car si, dans votre conduite, vous recherchez principalement la satisfaction des tendances personnelles, loin d'arriver au plus grand plaisir vous arriverez aux moindre, puisque vous vous priverez des jouissances attachées à la satisfaction des tendances bienveillantes, lesquelles sont un élément bien plus considérable du bonheur. L'égoïsme est un amour de soi étroit, et loin que ces deux choses soient identiques, elles sont opposées.

Indépendamment de ces deux dispositions réfléchies et des dispositions instinctives bienveillantes et personnelles qu'elles présupposent, Butler admet un principe supérieur dont la fonction est d'apprécier moralement ces différentes dispositions et de distinguer celles qui sont bonnes de celles qui sont mauvaises. Ce principe, il l'appelle *conscience* comme tout le monde, et regarde ses perceptions comme immédiates; mais il n'en détermine pas la nature et laisse douter s'il le considérait comme un sens ou comme une faculté ra-

tionnelle. A cela près, toutes ses idées ont été adoptées par les philosophes qui, après lui, ont définitivement organisé la doctrine du sens moral, et c'est à ce titre, Messieurs, que j'ai dû vous les signaler en passant.

Butler, Messieurs, était un prédicateur, et Shaftesbury, un homme du monde; Hutcheson était un métaphysicien de profession. Il n'est donc pas étonnant que la doctrine que les deux premiers n'avaient fait qu'indiquer, ait reçu du dernier des développemens et une précision plus philosophiques. Shaftesbury et Butler n'ont eu que des idées, Hutcheson a eu un système.

Irlandais et contemporain de Butler, Hutcheson a consigné sa doctrine dans plusieurs ouvrages entre lesquels je ne vous citerai que le premier et le dernier, parce qu'ils nous la montrent à sa naissance et sous la dernière forme qu'il lui a donnée. L'un est intitulé : *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de laideur, et de bien et de mal moral*; l'autre *Système de morale*. Ce dernier n'a été publié qu'après la mort de l'auteur.

La première chose que Hutcheson s'attache à établir, c'est que nous désirons aussi immédiatement le bonheur des autres que le nôtre, en sorte que la bienveillance ne peut pas plus s'expliquer par l'égoïsme, que l'égoïsme par la bienveillance. Pour le démontrer, il parcoure toutes les explications qu'on a données de la bienveillance, et prouve successivement qu'elles sont démenties par les faits. Ainsi nous ne désirons

par le bien des autres, parce que ce désir nous est agréable, ni parce qu'il est approuvé par la morale, ni parce qu'en faisant le bien des autres ils feront le nôtre, ni parce que Dieu nous en récompensera, ni parce que le spectacle du mal d'autrui nous est pénible et celui de son bonheur agréable. Nous le désirons, parce qu'il y a en nous un penchant primitif qui aspire au bonheur d'autrui comme à sa fin dernière : la bienveillance est irréductible.

Il y a donc en nous deux classes d'affection très-distinctes, les unes qui nous poussent à notre bonheur, les autres au bonheur de nos semblables.

Mais ces deux fins ne sont pas les seules qui se révèlent en nous ; il y en a une troisième qui s'y découvre, et qu'on ne peut résoudre ni dans l'une ni dans l'autre : cette fin est celle du bien moral. L'idée du bien moral n'est pas plus celle de notre bien que celle du bien d'autrui ; elle ne peut s'expliquer par aucune autre; elle est primitive, simple et irréductible.

Hutcheson établit cette deuxième proposition comme il a établi la première, et démontre successivement que, par bien moral, nous n'entendons ni ce qui nous donne du plaisir en satisfaisant notre bienveillance, ni ce qui est bon aux autres, ni ce qui est utile à l'agent, ni ce qui est agréable au spectateur, ni ce qui est conforme à la volonté de Dieu, ou à l'ordre, ou à la vérité, ou aux lois, ni aucune autre idée différente de celle-là même que le mot exprime, et qui est aussi simple, aussi primitive, aussi inexplicable par une autre que celle de saveur ou d'odeur.

De cette originalité et de cette simplicité de l'idée du bien moral, Hutcheson conclut que la qualité qu'elle représente ne peut être perçue que par un sens, car c'est par les sens que sont perçues toutes les qualités simples des choses, et qu'elle ne peut l'être que par un sens spécial, puisque cette qualité est distincte de toute autre.

Deux circonstances, Messieurs, confirment Hutcheson dans cette opinion. La première, c'est que la perception de cette qualité est accompagnée de plaisir, ce qui est le propre de toutes les perceptions sensibles; la seconde c'est que le bien moral nous apparaît comme une fin et un motif d'agir, et que l'entendement ne peut découvrir aucune de nos fins, ni exercer aucune action sur notre volonté.

Je vous prie, Messieurs, de remarquer cette dernière opinion; elle est commune à tous les philosophes instinctifs sans exception; et c'est elle qui les détermine à aller chercher dans la sensibilité et non dans la raison, le principe du désintéressement. J'examinerai plus tard les motifs sur lequels ils essayent de la fonder; aujourd'hui j'expose et n'examine pas.

C'est donc par un sens qu'est perçue, selon Hutcheson, la bonté morale, et cette perception est accompagnée de plaisir, comme celle de la méchanceté morale de déplaisir. Mais ce plaisir est la conséquence de la qualité découverte, et la présuppose; on ne peut donc pas résoudre dans ce plaisir la bonté morale, ni l'approbation que nous donnons aux choses où nous la rencontrons; ce serait résoudre la

cause dans l'effet, et expliquer le principe par la conséquence.

Ce sens, Messieurs, Hutcheson l'appelle le *sens moral*, et c'est lui qui a rendu populaire cette dénomination, créée par Shaftesbury. La qualité qu'il est fait pour percevoir ne se rencontrant que dans les dispositions de notre âme et les actions qui en résultent, ce sens n'est pas externe, mais interne. Ce n'est pas le seul de cette espèce que notre philosophe reconnaisse; il en admet beaucoup d'autres, et dans la première partie de son premier ouvrage, il démontre, par la même méthode, l'existence d'un sens du beau, dont la fonction est de percevoir la qualité originale et irréductible de la beauté. Du reste cette circonstance d'être interne, est la seule différence qu'on puisse apercevoir entre cette classe de sens, et les sens extérieurs. Quoique Hutcheson déclare qu'ils ne sont pas de la nature basse et grossière de ceux-ci, il les soumet aux mêmes lois et les revêt des mêmes caractères. Ainsi, le sens moral est une faculté de la sensibilité; elle est affectée immédiatement par la qualité morale comme le goût par les saveurs; il s'ensuit des sensations agréables ou désagréables, dans un cas comme dans l'autre, et un penchant ou une répugnance que Hutcheson essaye en vain de déguiser, dans le premier, sous les dénominations d'approbation et de désapprobation; enfin le sens moral, comme les sens externes, est susceptible de perfectionnement.

Toutefois, Messieurs, Hutcheson doue le sens

moral d'un caractère bien important. Selon lui il est destiné à gouverner toutes les facultés de notre nature. Hutcheson aurait beaucoup fait pour son système, s'il avait montré d'où vient au sens moral cette autorité; malheureusement toute sa preuve se réduit à dire que nous en avons la conscience immédiate. Il est vrai que nous avons une conscience immédiate que chaque sens est juge souverain dans les matières qui se rapportent à la qualité qu'il perçoit, et que dans ces matières il gouverne toutes nos autres facultés; mais à ce compte la qualité morale serait placée au même rang que les odeurs, les saveurs, la beauté; et le sens moral n'aurait pas une souveraineté plus étendue que ceux du beau, de l'odorat et du goût. Or, ce n'est pas là ce qu'atteste la conscience. La conscience atteste que le bien moral est une fin supérieure à toutes les autres, et à laquelle toutes les autres doivent être subordonnées. C'est là ce qu'il fallait expliquer, et ce que Hutcheson se contente d'affirmer: le titre de la fin morale à être poursuivie de préférence à toute autre, n'apparaît pas dans son système.

Le sens moral posé, Hutcheson cherche quelles sont les dispositions de notre âme dans lesquelles ce sens découvre la bonté morale, et que, par conséquent, il approuve; et il exclut formellement du nombre, toutes celles qui ont pour fin notre propre bonheur. Il suffit qu'à un degré quelconque nous ayons en agissant, notre propre bien en vue, pour que, par cela même, notre action ne soit pas vertueuse. Elle peut être innocente, elle ne saurait être morale. Il semble résulter de là que

les dispositions et les actions bienveillantes sont les seuls objets de l'approbation morale, et c'est bien aussi là l'opinion de Hutchison ; toutefois, à ces dispositions il en associe quelques autres, comme la véracité et le désir de perfection, qu'il ne caractérise que très-vaguement, et qui ne l'empêchent pas de déclarer que l'universelle bienveillance constitue l'excellence morale et que les degrés de cette qualité coïncident exactement avec ceux de la moralité.

Le rôle de la raison, dans un tel système, Messieurs, se réduit à combiner les moyens d'arriver aux différentes fins que nos penchans et nos sens nous révèlent d'une part, et nous engagent à poursuivre de l'autre. Exclue du privilége exclusivement attribué à la sensibilité, de poser des buts à notre conduite, et d'agir directement sur notre volonté, elle n'est que l'humble servante de nos instincts. Entre les instincts et leurs fins, découvrir la route que la puissance exécutive doit suivre, voilà son unique fonction, et vous voyez, Messieurs, qu'elle est tout-à-fait secondaire.

Ainsi, dans notre nature, deux espèces de tendances, les unes personnelles et les autres bienveillantes ; à côté de ces tendances, un sens moral, qui perçoit immédiatement dans les dispositions et les actes, la bonté et la méchanceté morale, et qui ne découvre la première que dans les dispositions qui ont pour fin le bonheur des autres et dans les actes qui procèdent, du moins en partie, de ces dispositions : telle est, en quatre mots, la doctrine morale de Hutcheson. C'est

dans le sens moral que réside exclusivement le principe de l'appréciation morale. Quant au mobile des déterminations vertueuses, c'est un point sur lequel Hutcheson n'est pas beaucoup plus précis que Shaftesbury; mais comme il n'hésite pas à déclarer que le sens moral n'est pas une faculté purement perceptive, et qu'il reconnait que, comme tous les autres sens, il exerce une action sur la volonté, on ne saurait douter que le sens moral ne fût aussi à ses yeux le mobile moral. Toute détermination vertueuse dérive donc en nous, selon Hutcheson, de l'action propre des dispositions approuvées par le sens moral, combinée avec celle de ce sens lui-même; et c'est ce dernier élément qui imprime à la détermination le caractère moral.

Après Hutcheson, Messieurs, Hume est le dernier des représentans anglais de la doctrine du sens moral dont je vous parlerai; et ce n'est pas une concession que je fais à la célébrité de ce grand métaphysicien; la morale de Hume mériterait encore cette mention comme la plus ingénieuse de celles qui ont professé le dogme du sentiment moral, quand bien même son auteur n'aurait pas été le fondateur du scepticisme moderne, et l'un des penseurs les plus originaux de tous les tems; c'est dans l'ouvrage intitulé : *Recherche sur les principes de la morale*, qu'elle se trouve exposée; voici comment Hume procède dans ce traité.

Ce qu'il faut déterminer avant tout, selon lui, c'est la qualité représentée par cette expression, *bien moral*, qualité qui rend la disposition, l'action, le ca-

ractère qui la possède, l'objet de l'approbation morale. Or, pour y parvenir, il n'y a qu'un moyen, dit Hume, c'est d'interroger l'expérience ; il parcourt donc toutes les actions, et toutes les dispositions que le sens commun déclare moralement bonnes et que les hommes s'accordent à approuver, et cherchant quel est le caractère commun de toutes ces actions et dispositions diverses, il trouve que la seule qualité que toutes possèdent, c'est l'utilité. Mais quelle utilité? celle de l'agent? celle de tel homme plutôt que de tel autre? Non, mais l'utilité en général, ou la tendance à produire une somme plus ou moins grande de bien, quels que soient le nombre et la qualité des personnes au profit desquelles elle soit produite.

Pour contrôler l'exactitude de cette première réponse, Hume interroge l'expérience de diverses manières. L'approbation morale a des degrés ; il y a des dispositions et des actes que nous approuvons davantage, d'autres que nous approuvons moins ; voit-on que ces degrés dans l'approbation correspondent à ceux de l'utilité? Hume établit qu'il en est ainsi, et montre que l'approbation croît et décroît comme l'utilité, et que ces deux choses restent dans un parallélisme constant. Et c'est là ce qui explique, dit-il, la plus grande approbation accordée aux dispositions bienveillantes. Comme ces affections tendent au bonheur des autres, c'est-à-dire en général au bonheur de plusieurs et quelquefois de tous, tandis que les affections personnelles ne peuvent tendre qu'à celui d'un seul homme c'est-à-dire de l'agent, les

premières sont plus utiles que les secondes, et aussi les approuvons-nous davantage. Cette ingénieuse théorie n'a pas seulement le mérite d'expliquer le rang que les affections bienveillantes occupent dans l'échelle de la moralité, elle a encore celui d'y laisser une place aux affections personnelles. Vous voyez en effet, que Hume ne condamne point du tout ces dernières dispositions : sa théorie lui donne le droit de les approuver; car elles sont utiles à quelqu'un, à l'agent. Quand deviennent-elles indignes d'approbations? quand nous leurs sacrifions les dispositions bienveillantes; et pourquoi? parce qu'en préférant notre bien à celui des autres, nous préférons la moindre utilité à la plus grande, tandis que nous devrions préférer la plus grande à la moindre. Voilà comment et à quel titre la poursuite de l'utilité personnelle est désapprouvée; mais en elle-même, nous l'approuvons, et la preuve c'est que nous estimons dans un homme beaucoup de qualités, par cela seul qu'elles nous paraissent propres à assurer son bonheur; ainsi la prudence, l'habileté, l'économie. Tout ce qui est utile est en soi moralement bon; mais il n'est rien d'utile qui ne puisse devenir un objet de désapprobation, s'il est préféré à quelque chose de plus utile.

Si l'utilité est le véritable objet de l'approbation, le contraire de l'utilité doit être celui de la désapprobation. Hume vérifie par le témoignage de l'expérience cette seconde proposition qui est la contre épreuve de la première. Il montre que tout ce que

nous désapprouvons est directement ou indirectement nuisible, et que la désapprobation est toujours en raison directe du mal que tend à produire ou du bien que tend à empêcher la chose désapprouvée.

L'analyse des qualités qui composent et constituent ce que nous appelons le mérite personnel d'un homme, lui fournit une autre confirmation de sa théorie sur l'objet de l'approbation morale. Cette analyse le conduit à ce résultat, que de tous les élémens du mérite moral d'un homme, il n'en est pas un qui ne vienne se résoudre dans une qualité utile ou agréable à lui même ou aux autres.

Hume explique fort ingénieusement dans sa doctrine, cette espèce de sympathie et d'appui que nos jugemens moraux trouvent dans les autres hommes, et qu'y rencontrent rarement nos jugemens personnels. Que constatent et que déclarent les jugemens moraux? ce qui en soi est utile. Que constatent et que déclarent les jugemens personnels? ce qui est utile à celui qui les porte. Or le bien de l'un n'est pas celui de l'autre; souvent même il est le mal de l'autre; il est donc tout simple qu'en appréciant les choses du point de vue de leur utilité personnelle, les hommes ne s'entendent pas; l'utilité personnelle est une chose relative. Il n'en est pas de même de ce qui en soi est utile; l'utilité ou la tendance à produire du bien, est un fait que tous les hommes voient de la même manière; dès qu'on cesse de chercher relativement à qui cette utilité existe, pour ne considérer que la question de savoir si elle existe, tout le monde s'entend,

tout le monde s'accorde, Or, c'est précisément de ce point de vue, que l'utilité est envisagée dans les jugemens moraux; car c'est là ce qui distingue les jugemens moraux des jugemens personnels. Il n'est donc pas étonnant que les premiers soient communs, et que les seconds restent individuels, et que ceux-là trouvent appui, sympathie, assentiment dans l'opinion d'autrui, tandis que ceux-ci n'y rencontrent souvent qu'hostilité et contradiction; la différence est parfaitement simple et naturelle.

Vous pouvez voir par ce petit nombre de traits, Messieurs, quelle est la méthode de Hume, et comment il parvient à établir expérimentalement sa thèse: que dans les dispositions comme dans les actions, et dans le caractère comme dans la conduite, ce que nous appelons bien moral n'est autre chose que l'utilité; et qu'ainsi l'utilité est l'objet propre de l'approbation morale.

Mais ce n'est là qu'un fait, et il reste à expliquer pourquoi nous approuvons l'utilité et désapprouvons la qualité contraire, pourquoi nous qualifions l'une de bien, l'autre de mal moral. C'est ici la question morale, elle-même. Nous savons en fait, quelle qualité est l'objet de l'approbation morale; il s'agit de savoir pourquoi elle en est l'objet.

La raison, dit Hume, peut bien déterminer et détermine en effet ce qui est utile et ce qui est nuisible aux hommes; mais si nous approuvons l'un et désapprouvons l'autre, si nous appelons l'un bien et l'autre mal, ce ne peut être qu'en vertu d'un sentiment primitif de

notre nature ; lequel nous fasse préférer l'utile au nuisible, comme un autre nous fait aimer le doux et haïr l'amer. Il faut donc qu'il y ait en nous un instinct qui soit agréablement affecté par la vue de l'utilité, et désagréablement affecté par la vue du contraire. Cet instinct n'est pas l'amour de soi, car l'amour de soi nous fait aimer ce qui nous est utile et non pas ce qui est utile, et c'est ce qui est utile en soi et indépendamment de notre intérêt, qui est l'objet de l'approbation morale. Cet instinct est donc en nous un instinct spécial, parfaitement distinct de l'égoïsme, avec lequel il est souvent en opposition. Cet instinct ou ce sens, est ce que les hommes appellent conscience ou faculté morale ; Hume l'appelle *l'humanité* ; car c'est le bien des hommes comme tel, et indépendamment du nôtre, qui est son objet propre.

Vous voyez, Messieurs, que tout en faisant de l'utilité, l'objet de l'approbation morale, Hume ne professe pas l'égoïsme, et qu'il y a loin de son système à celui de l'intérêt bien entendu, auquel on l'a quelquefois assimilé. Le bien moral, c'est l'utilité en soi et non la nôtre ; l'approbation morale est doublement désintéressée, et parce qu'elle est instinctive, et parce qu'elle dérive d'un instinct distinct de l'amour de soi.

Comme tous les partisans de la doctrine du sens moral, Hume laisse planer quelqu'obscurité sur le mobile des déterminations morales, et il est loin de distinguer nettement l'humanité, en tant que principe de qualification, de l'humanité, en tant que mobile

des déterminations vertueuses. Ce qu'on peut dire c'est que personne n'a plaidé avec plus de force l'incapacité de la raison à poser aucune fin à l'homme, et à exercer aucune action sur sa volonté. Ce qui nous détermine quand nous agissons bien, c'est donc l'attrait que l'utilité exerce sur nous, et la force des dispositions qui nous poussent à notre bien et à celui des autres, dispositions dont quelqu'une seconde toujours, dans chaque cas, l'action propre du sens moral. Quant à ce qu'on appelle vulgairement l'obligation morale, Hume n'en tient pas grand compte, et n'y voit qu'une conception de la raison. Ce qu'on décore de ce nom, dit-il, n'est autre chose que cette vue très-vraie, qu'il y a plus de bonheur à suivre les impulsions du sens moral, qu'à obéir aux inspirations de l'intérêt personnel. Vous voyez qu'on ne peut pas défigurer plus complètement l'idée d'obligation; c'est une nécessité du système instinctif, et, malgré tout son esprit, Hume a dû la subir comme un autre.

Je m'exposerais peut-être à quelques reproches de votre part, Messieurs, si, dans cette rapide revue des principaux philosophes qui ont professé la doctrine du sentiment moral, j'omettais entièrement deux noms célèbres, auxquels l'idée de cette doctrine se trouve associée. Je veux parler de Rousseau et de Jacobi. Quelques mots me suffiront pour caractériser les opinions morales de ces deux philosophes, et me justifier de ne leur accorder qu'une place secondaire dans cette leçon.

La profession de foi du Vicaire savoyard, n'est pas

seulement un ouvrage admirable par le style, c'est encore par la profondeur et la vérité des idées, une production philosophique d'un ordre très-élevé. Malheureusement, quoique peut-être la plus belle par la forme, la partie morale de cette composition est sans comparaison la plus vague de toutes, et les autres écrits de Rousseau ne fournissent rien qui fasse sortir de l'indétermination dans laquelle la profession de foi les laisse, ses idées sur ce sujet.

Rousseau déclare à plusieurs reprises que la connaissance du bien et du mal est l'œuvre de la raison, mais que c'est en vertu d'un penchant inné, qu'il appelle conscience, que nous sommes déterminés à vouloir l'un et à éviter l'autre. Le penchant moral sommeille en nous dans l'enfance, dit-il, parce que le bien moral n'est pas encore conçu; et c'est aussi pour cela que l'homme est incapable de moralité et de liberté, avant le développement de la raison. Tout cela est très-conséquent, et rien n'est plus net que cette doctrine. Par malheur quand il décrit d'une part la découverte du bien par la raison, et de l'autre la puissance souveraine de la conscience en nous, la distinction entre les deux fonctions s'évanouit, et chacun des deux principes semble s'emparer à lui seul du double rôle de nous faire connaître le bien, et de nous déterminer à le pratiquer. D'un côté la raison nous est présentée comme la faculté qui dérobe la volonté humaine aux aveugles impulsions de l'instinct, et la rend libre en la soumettant aux lois obligatoires de l'ordre. De l'autre, la conscience ou le

sentiment nous est signalé comme l'infaillible instinct qu'il suffit d'écouter pour distinguer le bien du mal, et dont les décisions laissent bien loin les incertaines et contradictoires spéculations de l'entendement. Il y a des pages admirables, où Rousseau est entièrement dans les voies de la morale rationnelle, et d'autres non moins admirables, où il est tout entier dans les principes de la morale instinctive. Entre ces pages la conciliation me paraît impossible, et je pense que ceux qui ont classé Rousseau dans l'école sentimentale, ont mis dans ses idées une précision qui n'y est pas. Tout ce qu'on peut dire de lui, c'est qu'à l'exception de quelques passages de ses premiers écrits, il est adversaire déclaré de la morale de l'intérêt. Personne n'a établi d'une manière plus victorieuse, et l'existence en nous de penchans bienveillans innés et, quand la raison a conçu l'ordre, la réalité des déterminations vertueuses. On peut donc dire avec certitude quelle théorie Rousseau n'admettait pas en morale; il est impossible, si je ne me trompe, de déterminer avec précision laquelle il a professée.

Quant à Jacobi, Messieurs, aux nombreuses analogies qu'il a eues comme écrivain avec Rousseau, il faut malheureusement ajouter l'indécision dans laquelle il a laissé comme philosophe, ses idées sur le principes de la morale. Mais cette indécision est loin de dériver de la même source; Rousseau n'a été métaphysicien que par accident, et tout annonce qu'i n'a pas même eu conscience de ses contradictions sur la question morale. On peut dire au contraire qu e c'es

pour avoir profondément médité sur ce problème, et sur ceux qui le dominent, et en avoir compris toutes les difficultés, que Jacobi s'est refusé à préciser sa pensée. Il semble avoir mieux aimé la laisser vague, que la rendre fausse. Ce qu'il y a de décidé dans Jacobi, c'est de ne pas vouloir que l'idée du bien moral soit le résultat d'une investigation de l'intelligence; à ses yeux cette idée est immédiate et irréductible; mais cette idée immédiate est-elle due, comme l'ont pensé les Écossais, à une intuition de la raison, ou, comme le croient les philosophes de l'école sentimentale, à un instinct de la sensibilité, que cet instinct soit un penchant comme la sympathie, ou un sens comme l'a voulu Hutcheson, voilà le point sur lequel Jacobi a varié. Il semble au début, avoir incliné vers la seconde hypothèse; et dans les dernières années de la vie, vers la première. Mais ce qu'il y a de positif c'est qu'il ne s'est jamais complètement décidé; tant certains phénomènes le reportaient vers l'une de ces deux opinions, quand d'autres le sollicitaient à s'en éloigner. Jacobi est donc aussi difficile à classer comme moraliste, que Rousseau; et vous voyez pourquoi je n'ai choisi ni la doctrine de l'un, ni celle de l'autre, comme échantillon de système sentimental.

Un dernier mot, Messieurs, sur une théorie qui le mérite par sa singularité. Elle appartient à Mackintosh, et se trouve exposée dans son histoire de la philosophie morale, récemment traduite par un professeur de cette faculté.

Mackintosh est un partisan déclaré de la morale du

sentiment; il en admet, sans hésiter, toutes les maximes fondamentales; il croit à la réalité des déterminations désintéressées, et refuse à la raison la capacité de poser aucune fin à la conduite, et d'exercer aucune action sur la volonté; à ses yeux, en un mot, la conscience morale est un principe sensible. Mais ce qui le distingue, c'est que, selon lui, ce principe n'est point primitif; il se crée et se compose peu à peu; il est, comme il dit, de formation secondaire: vous allez comprendre, Messieurs, sa pensée.

Vous savez que l'amour de soi, ou ce penchant général qui a pour fin dernière la satisfaction des tendances de notre nature, n'est point primitif; il présuppose ces tendances et le plaisir qui résulte de leur satisfaction, puisqu'il a ce plaisir pour fin. L'amour de soi est donc un principe de fonction secondaire. Mackintosh, qui le reconnait, estime qu'il en est de même de la conscience. De même, dit-il, que dans le phénomène de l'amour de soi, le désir qui était primitivement attaché à certains objets extérieurs, est transporté au plaisir qui résulte de la possession de ces objets, en sorte que ce qui était fin, devient moyen; de même dans le phénomène de la conscience, le sentiment agréable ou pénible qui s'attache naturellement à certaines affections, aux affections bienveillantes d'une part et haineuses de l'autre, par exemple, se transporte, par l'association des idées, aux volitions et aux actions qu'elles déterminent; en sorte que ces volitions et ces actions finissent par devenir l'objet immédiat de notre amour et de notre répugnance.

Il se forme ainsi en nous, par l'association des idées, une agglomération de penchans et de répugnances secondaires, qui ont pour objet propre les déterminations mêmes de notre volonté, et dont l'ensemble forme cette espèce de tact intérieur, qu'on appelle conscience, et qui, sans aucune considération des résultats extérieurs d'une détermination, l'approuve ou la blâme en elle-même et comme par un infaillible instinct, et avec elle, la disposition qui nous y pousse, et l'acte qui doit en résulter. Ce tact est plus développé chez un homme, selon que l'association l'a enrichi d'un plus grand nombre de ces penchans et de ces répugnances générales, et c'est ainsi que Mackintosh explique la variété infinie de développement qui se remarque entre les consciences. Tous les caractères que le sens commun reconnait à la faculté morale, lui paraissent s'expliquer facilement dans cette hypothèse; ils dérivent tous, selon lui, de cette circonstance, que la conscience est la seule passion, qui ait pour objet immédiat les volitions et les actions elles-mêmes. Il en résulte d'abord qu'on la satisfait sans faire usage d'aucun moyen, car, pour lui obéir, il suffit de vouloir : en second lieu, qu'elle est indépendante, car son objet est intérieur, et aucune cause extérieure ne peut empêcher sa satisfaction ; en troisième lieu, qu'elle influe sur tout le caractère et la conduite, car elle se place entre toute autre passion et son moyen de satisfaction, qui est la volonté, tandis qu'aucune autre passion ne peut se placer entre elle et son objet; en quatrième lieu, que la violer est un désordre, car

étant placée comme nous venons de le dire, à elle appartient évidemment le contrôle de toutes les déterminations de la volonté; en cinquième lieu, qu'elle a l'autorité et le droit de commandement universel, toujours par la même raison, et aussi, parce qu'étant satisfaite par un simple acte de volition, rien ne ressemble plus à la relation de commandement et d'obéissance; en sixième lieu enfin, qu'elle est immuable, car elle ne peut subir ni l'altération du moyen substitué à la fin, puisqu'elle va à sa fin sans moyen, ni celle de la transformation de sa fin en moyen d'une fin ultérieure, puisqu'elle s'arrête à l'action. Tels sont, Messieurs, quelques-uns des signes auxquels Mackintosh croit reconnaître que sa conscience est la vraie conscience, et qu'elle possède tous les attributs que le sens commun prête à celle-ci. Quant à son action sur la volonté, elle se compose tout à la fois, et de la puissance propre aux dispositions primitives qu'elle fait triompher, et du plaisir naturellement attaché au développement en nous de ces dispositions, et de celui que produit en nous la satisfaction même de cette disposition secondaire. Car, à la satisfaction des passions de formation secondaire s'attache un plaisir, comme à celle des passions primitives. Telle est, Messieurs, en très-peu de mots, la doctrine de Mackintosh; et vous voyez que, pour faire de la conscience un sens dérivé, il ne le dérobe à aucune des objections auxquelles la laissent exposée ceux qui en font un sens primitif.

J'ai dû vous donner, Messieurs, une idée rapide

de ces différens systèmes, pour vous rendre familière cette grande nuance du système instinctif, qu'on appelle la doctrine du sentiment moral. J'apprécierai d'une manière générale et dans ses élémens constitutifs le système de l'instinct, dans la prochaine leçon; après quoi, j'arriverai aux systèmes rationnels, dont l'exposition terminera cette revue de systèmes qui peut vous paraître longue, mais dont vous sentirez l'utilité quand nous en viendrons à poser pour notre propre compte, et le véritable principe des qualifications, et le véritable mobile des déterminations morales.



Vingtième Leçon.

SYSTÈME SENTIMENTAL. — RÉSUMÉ.

MESSIEURS,

Jusqu'à présent j'ai considéré le système instinctif en lui-même, et ma méthode de réfutation s'est réduite à lui demander compte des notions dont tout système doit expliquer l'origine. Je n'ai dit à Smith qu'une chose : les notions morales existent dans l'esprit humain ; votre système essaie d'en rendre compte ; il n'y réussit pas ; donc il est faux : donc les choses se passent dans l'âme humaine autrement qu'il ne l'enseigne.

Je prétends dans cette leçon résumer en peu de mots le fond de cette réfutation, prise dans le sein même du système instinctif. Mais à cette réfutation, j'en ajou-

terai une autre plus intelligente et plus utile; je mettrai le système instinctif en présence des véritables phénomènes moraux de la nature humaine, et par-là je montrerai et ce qu'il a de vrai et ce qu'il a de faux, sous toutes les formes qu'il peut revêtir. C'est ainsi que j'en finirai avec cette grande classe de systèmes moraux.

Le système instinctif, Messieurs, est le résultat de deux préoccupations différentes, l'une contre l'égoïsme, l'autre contre la raison. Tous les philosophes instinctifs laissent paraître cette double préoccupation; mais tandis que la première est également visible chez tous, il y en a quelques-uns chez lesquels la seconde est particulièrement développée. Hume et Hutcheson sont de ce nombre; les deux convictions qu'il existe des déterminations désintéressées dans l'âme humaine, et que la raison ne saurait être le principe de ces déterminations, éclatent dans leurs ouvrages avec la même évidence.

Les philosophes instinctifs, permettez-moi, Messieurs, de continuer à me servir de cette expression, disent contre l'égoïsme, que placer dans l'amour de soi le mobile de toutes les déterminations humaines, c'est professer que toutes ces déterminations sont intéressées, et que ramener à notre bien toute espèce de bien, c'est supposer que nous n'avons l'idée d'aucun autre. Or, disent les philosophes instinctifs, l'observation dément ces deux propositions; il y a dans l'âme humaine des déterminations désintéressées, car nous n'agissons pas toujours en vue de notre bien personnel

et puisque nous n'agissons pas toujours en vue de notre bien personnel, il y a pour nous quelqu'autre bien que le nôtre; l'égoïsme a donc tort et dans sa prétention d'expliquer à lui seul toutes les déterminations de l'âme humaine, et dans celle de ramener à l'idée d'un seul bien qui est le nôtre, toutes les idées de bien qui sont en nous.

Voilà, contre l'égoïsme, l'opinion de tous les auteurs qui ont professé sous une forme ou sous une autre le système instinctif. Quant à la raison ils lui font une double objection. La raison, selon Hume et Hutcheson, peut bien nous montrer les choses comme elles sont, mais elle ne saurait nous les faire apparaître comme bonnes ou mauvaises. La bonté, disent-ils, est un caractère essentiellement relatif; si une chose paraît bonne à un être, c'est parce qu'il y a entre cette chose et la nature de cet être un certain rapport; si elle lui paraît mauvaise, c'est parce qu'il y a entre cette chose et cette même nature un autre rapport; ce rapport, dans le premier cas, est un rapport de convenance; dans le second, c'est un rapport de disconvenance. Or, comment savoir si, entre notre nature et une chose, il y a le premier ou le second rapport, ou s'il n'y a ni l'un ni l'autre? notre nature seule peut le déclarer, et elle le déclare en éprouvant à la vue de cette chose ou du plaisir et un certain attrait, ou du déplaisir et une certaine répugnance, ou enfin en n'éprouvant aucun de ces sentimens. Si donc nous étions purement intelligens et raisonnables, tout pour nous demeurerait indifférent; pourquoi les choses revêtent-elles à nos yeux

les caractères de bonté et de méchanceté? uniquement parce que les unes agréent et que les autres déplaisent à notre nature, c'est-à-dire rencontrent en elle des penchans qu'elles blessent ou satisfont. Sans doute l'égoïsme se trompe en supposant que tous ces penchans sont personnels, et viennent se résumer dans l'amour de nous-mêmes; mais admettre pour échapper à l'égoïsme qu'il y ait un bien qui ne nous soit pas révélé par la sensibilité, c'est une plus grande erreur encore. Donc la raison est incapable de déterminer ce qui est bien ou ce qui est mal pour l'homme; donc les distinctions morales ne peuvent émaner d'elle et émanent inévitablement de l'instinct: première objection des philosophes instinctifs contre la raison.

La seconde est celle-ci : Ce qui ne nous paraît ni bon ni mauvais, nous est indifférent; nous ne pouvons pas le vouloir; nous ne pouvons vouloir que ce qui nous paraît bon, et ne pas vouloir que ce qui nous paraît mauvais. Or, à quelle faculté se révèlent le bien et le mal? A la sensibilité et non à la raison. Aucune conception de la raison ne pouvant avoir pour effet de nous présenter une chose comme bonne ou mauvaise, aucune ne peut agir sur notre volonté; les penchans seuls de la sensibilité le pouvant, tout motif d'action en émane; il n'y a donc que les penchans de la sensibilité qui puissent agir sur notre volonté, les idées de la raison en sont incapables. Que peut la raison? Le bien révélé par l'instinct et désiré par le penchant, la raison peut déterminer les moyens, nous éclairer sur les suites, et quelque-

fois en considérant les choses sous une face plutôt que sous une autre, exciter ou ralentir le désir, mais voilà tout; sans la sensibilité, l'homme demeurerait parfaitement indifférent à toutes choses, et il n'existerait pour lui aucun motif d'agir. Donc la raison ne peut pas plus être le mobile des déterminations que le principe des distinctions morales : seconde objection des philosophes instinctifs contre la raison.

Vous voyez, Messieurs, que de ces deux préoccupations, l'une contre l'égoïsme, l'autre contre la raison, il résultait que c'était dans les penchans de notre nature que les philosophes instinctifs devaient chercher tout à la fois et la source des idées du bien et du mal moral, et le mobile des déterminations vertueuses; ils devaient donc repousser tout ensemble et le système égoïste qui résout la notion du bien moral dans celle de notre bien et ramène à l'amour de soi toute détermination, et le système rationnel qui place également dans la raison et la source des notions et le mobile des déterminations morales.

Maintenant, Messieurs, voici ce qui arrive quand on cherche dans les penchans de notre nature l'idée du bien moral et le mobile qui nous détermine à poursuivre ce bien. A chaque penchant ou à chaque tendance de notre nature correspond un objet qui plaît à ce penchant et vers lequel il nous pousse. A ce titre, cet objet est bon, car ce qui nous agrée est bon. Or, si cela est vrai de tous les penchans de notre nature, et il est impossible de le contester, il en résulte qu'il y a pour nous autant de biens différens qu'il y a en

nous de penchans distincts. Aux penchans personnels correspondent certains biens, aux penchans bienveillans, certains autres biens; et comme il y a une foule de penchans personnels distincts, et une foule de penchans bienveillans distincts, cela fait une foule de biens qui le sont tous au même titre; tous agréent en effet à quelque penchant de notre nature, et nous sommes poussés vers tous par quelque instinct de notre constitution. Il y a donc une parfaite égalité de nature entre tous ces biens, et une parfaite égalité d'autorité entre tous ces penchans.

Maintenant, Messieurs, figurez-vous un philosophe instinctif, figurez-vous Smith, Hume, Hutcheson, venant chercher parmi tous ces biens divers qui le sont tous au même titre, et parmi tous ces penchans qui ont tous la même autorité, venant chercher, dis-je, parmi tous ces biens, le bien moral, c'est-à-dire le bien suprême, le bien qui l'est plus que tous les autres puisque tous les autres doivent lui être sacrifiés, et parmi tous ces penchans, le motif moral, le motif souverain, celui devant lequel tous les autres doivent plier, celui qui impose des devoirs, celui qui oblige, et imaginez leur embarras. Il fallait absolument, parmi tous ces biens divers, en trouver un qui eût quelque droit à être placé par-dessus tous les autres et à être appelé le véritable bien; il fallait absolument, parmi tous ces penchans, en découvrir un qui eût quelque titre à être obéi de préférence à tous les autres, et qu'on pût appeler obligatoire. Ici le système instinctif rencontrait son véritable écueil; aussi est-

ce en présence de cet écueil qu'il s'est partagé et en cherchant à l'éviter qu'il a revêtu une double forme. En effet, dans cette situation difficile, les philosophes instinctifs ont pris l'un un parti, l'autre un autre; le type de ceux qui ont pris le premier parti, c'est Smith; le type de ceux qui ont pris le second, c'est Hume; on n'en a pas pris, on ne pouvait en prendre un troisième.

Comment Smith s'est-il tiré de la difficulté? le voici: Entre tous ces biens égaux il en a tout simplement choisi un, et il a déclaré que ce bien était le bien moral ou le vrai bien; puis, parmi tous ces penchans égaux, adoptant celui qui, dans la nature humaine, correspond à ce bien, il l'a proclamé le motif moral, le motif qui doit avoir la prépondérance en nous. Telle a été la solution de Smith.

Mais à quel signe Smith a-t-il reconnu dans ce bien particulier le véritable bien, et dans le mobile qui nous pousse vers ce bien, le motif moral? Quand on a bien approfondi la doctrine de Smith, on trouve qu'en dernière analyse sa seule réponse à cette question est celle-ci; c'est que ce bien, et, par conséquent, le penchant qui nous y pousse, coïncident avec ce que le sens commun appelle le bien d'une part, et le devoir de l'autre. Ecartez toutes les raisons spécieuses par lesquelles Smith cherche à justifier le privilége qu'il accorde à ce bien particulier, vous trouverez qu'en définitive la préférence qu'il lui donne n'a d'autre appui que cette coïncidence, et qu'elle est le signe auquel il se fie, pour reconnaître

dans la fin de l'instinct sympathique le véritable bien moral.

Vous vous souvenez, Messieurs, que j'ai nié cette coïncidence, et que Smith lui-même a reconnu qu'elle n'était point complète; mais admettons-la; qu'est-ce que le sens commun? c'est l'intelligence humaine, chez vous, chez moi, chez tous les hommes; si donc le sens commun affirme que le bien particulier vers lequel nous pousse l'instinct sympathique est le véritable bien, il faut que l'intelligence humaine aperçoive dans ce bien particulier quelque chose qui le rende supérieur à tous les autres, ou dans l'instinct sympathique qui nous y pousse, quelque titre à être obéi de préférence à tout autre mobile. Mais si l'intelligence humaine a ce pouvoir dans le commun des hommes, à plus forte raison l'avait-elle dans un philosophe aussi distingué que Smith; au lieu donc de nous renvoyer au sens commun, il eût été plus simple de nous dire, ou le titre du bien sympathique à être préféré, ou celui de l'instinct sympathique à être obéi. Si Smith ne l'a pas fait, Messieurs, c'est qu'il n'a pu le faire. Ainsi sa raison pour considérer le bien sympathique comme le véritable bien, est un pur parallogisme; elle ne fait que déplacer la question et en renvoyer la solution au sens commun, lequel ne saurait faire la preuve que Smith ne fait pas, car cette preuve est impossible.

Le parti pris par Hume et par Hutcheson est tout différent. La raison pour laquelle ils reconnaissent dans les biens particuliers vers lesquels nous poussent

certains penchans le véritable bien, est celle-ci ; c'est qu'un instinct spécial qu'ils créent dans l'esprit humain, est agréablement affecté par ces biens particuliers et par les penchans qui nous y poussent, tandis qu'il est désagréablement affecté par les autres biens et les autres penchans de notre nature. Ainsi, il y a dans notre nature beaucoup de penchans divers et de biens correspondans; tous ces penchans et tous ces biens seraient parfaitement égaux, s'il n'existait en nous un penchant qui a pour objet propre tous ces penchans et tous ces biens, et auquel les uns paraissent bons parce qu'ils lui agréent, et les autres mauvais parce qu'ils lui déplaisent; et comme ce penchant est précisément le sens moral, il s'ensuit que ce qui lui agrée est le bien moral, et ce qui lui déplaît le mal moral. Telle est la solution de Hume et de Hutcheson.

Comme ce penchant nouveau est tout-à-fait de la création des philosophes qui l'admettent, rien n'était plus facile que de faire coïncider ses décisions avec celles du véritable principe des distinctions morales, et si Hutcheson ne l'a pas fait, Hume, plus habile, n'y a pas manqué. Ce système peut donc échapper à l'objection de la non-coïncidence, la première que nous ayons faite à celui de Smith; mais il n'échappe pas à la seconde. En effet, ce sens moral introduit par Hume et Hutcheson, est encore un penchant, et si c'est un penchant, le bien vers lequel il nous pousse est un bien particulier de notre nature, et ce bien n'a point de supériorité sur les autres; d'un autre côté, le sens moral n'étant qu'un penchant, est égal à tous les au-

tres; il n'a donc pas plus d'autorité; il ne saurait donc en communiquer aux penchans qui lui agréent, ni en ôter aux penchans qui ne lui agréent pas. La seule chose qu'on puisse dire, c'est que les penchans qui agréent au sens moral peuvent trouver en lui un appui que les autres n'y trouvent pas. En d'autres termes, nous serons, si l'on veut, poussés vers certains biens, non-seulement par les penchans dont ces biens sont les objets propres, mais encore par le penchant moral à qui ces penchans agréent. Mais qu'importe? pour être double cette impulsion n'en a pas plus d'autorité, car l'autorité n'est pas dans la force. La supériorité de force ne résulte pas même de l'hypothèse; car souvent deux penchans nous poussent vers une chose, et un seul vers une autre, et le penchant unique l'emporte sur les deux autres réunis. En sorte que l'hypothèse du sens moral n'est pas plus heureuse que l'autre; et n'explique pas davantage à quel titre un certain bien doit être poursuivi, et un certain penchant de notre nature obéi, de préférence à tous les autres, ce qui est la difficulté fondamentale du système instinctif.

Telles sont, Messieurs, les deux formes qu'a prises le système instinctif, et vous voyez que sous l'une et l'autre il est impuissant à rendre compte des faits moraux de la nature humaine. D'une part, il n'y a aucun penchant réel de la nature humaine dont les impulsions coïncident exactement avec les décisions de la faculté morale, et le système instinctif ne peut arriver à cette coïncidence que par la création arbi-

traire et contraire aux faits d'un penchant ou d'un sens moral. D'autre part, même après la création de ce penchant spécial, le système instinctif échoue à expliquer la véritable nature des notions morales; car, il lui est impossible de rendre compte de l'autorité que possède le motif moral et de la légitimité exclusivement attachée au bien moral; ce qui l'oblige à nier ou à défigurer les notions de loi, d'obligation, de devoir, de droit et toutes celles qui en dépendent.

Voilà, Messieurs, en très-peu de mots, et le résumé des principes fondamentaux du système instinctif, et la réfutation de ce système en ne le considérant qu'en lui-même, et en se bornant à lui demander compte des notions dont tout système moral doit expliquer l'origine et la formation.

Maintenant, pour arriver à une appréciation plus exacte de la doctrine instinctive, il faut quitter ce point de vue purement négatif, et plaçant le système en présence de la réalité qu'il a la prétention d'exprimer, montrer par où il la représente et par où il la défigure. C'est le seul moyen, comme je vous l'ai déjà dit plusieurs fois, de découvrir les prétextes de ce système dans la nature humaine, et de séparer d'une manière sûre les élémens vrais et les élémens faux qu'il contient. Il est inutile, pour procéder à cette confrontation, de vous remettre sous les yeux le tableau des faits moraux de la nature humaine; je l'ai déjà, à plusieurs reprises, déroulé devant vous, et recommencer serait inutile et fastidieux; vous avez présentes à l'esprit et la réalité d'une part, et l'image qu'en donne le système instinctif

de l'autre; vous saisirez donc sans peine la portée des observations que je vais vous soumettre.

Sur trois modes de détermination que l'observation constate en nous, vous savez, Messieurs, que le système égoïste en supprime deux. Il méconnaît également et ce premier fait, que la raison s'élève à la conception d'un bien absolu supérieur au nôtre, et ce second fait, que les penchans de notre nature aspirent à leurs objets respectifs comme à leurs fins dernières, et sans aucune vue de la satisfaction et du plaisir que ces objets produiront en nous. L'erreur psychologique du système instinctif est moins étendue; car, sans nier la détermination égoïste, il rétablit la détermination instinctive, et ne méconnaît que la détermination rationnelle. Précisément parce que le système égoïste n'a vu que la détermination égoïste, il l'a parfaitement décrite, et a mis dans une éclatante lumière toute l'importance en nous de ce mode de détermination. Les philosophes de l'école sentimentale ont rendu à la philosophie le même service relativement à la détermination instinctive; non-seulement ils l'ont admirablement distinguée de la détermination égoïste, mais ils ont fait ressortir dans toute son étendue le rôle considérable des penchans primitifs et secondaires dans le développement de la nature humaine, et fort avancé la branche importante de la psychologie qui a pour objet cette partie obscure et délicate de notre constitution. Là est la gloire des philosophes qui ont professé le système instinctif, et c'est en grande partie à la méprise fondamentale dans laquelle ils sont tombés,

qu'ils doivent de l'avoir recueillie. S'ils avaient reconnu la détermination rationnelle comme ils ont reconnu la détermination instinctive, ils ne se seraient point vus dans la nécessité de tirer de l'instinct l'explication de phénomènes qui n'en viennent pas, et ils l'auraient moins profondément étudié.

Le système égoïste, supprimant deux modes de nos déterminations, a dû rendre compte par le seul qu'il laissât subsister, de tous les faits et de toutes les notions morales de notre nature, entreprise monstrueuse, et dont l'issue ne pouvait revêtir aucune apparence de succès. Celle à laquelle les philosophes instinctifs se sont trouvés condamnés par la suppression de la détermination rationnelle, répugnant beaucoup moins au sens moral de l'humanité, devait conduire à des résultats beaucoup plus susceptibles de l'abuser. Qu'on dise aux hommes qu'ils sont incapables de désintéressement, la proposition les choque, parce qu'elle est directement contraire au témoignage de la conscience. Mais qu'une doctrine admette le désintéressement et se borne à soutenir qu'il a son principe dans le sentiment et non dans la raison, l'humanité ne trouve rien dans cette prétention qui la blesse; car si le désintéressement est pour toutes les consciences un fait très-évident, la source d'où il émane est cachée et ne se révèle qu'à l'investigation du philosophe. Or, cette prétention est précisément celle du système instinctif. Admettant le désintéressement comme fait, il coïncide avec le sens commun de l'humanité; méconnaissant la détermination rationnelle, il lui reste à expli-

quer par-devant les philosophes le désintéressement par l'instinct, puis, le système rationnel introduisant une explication opposée, à réfuter cette explication. Telle a été la double tâche imposée aux philosophes instinctifs par la suppression de la détermination rationnelle. Je rappelle qu'elle n'a rien qui choque le sens commun; j'ajoute que, quoique aussi impossible à mener à fin que celle de l'égoïsme, elle pouvait ne pas le paraître. Beaucoup de faits sont de nature à attirer l'esprit vers cette solution du problème moral, et beaucoup d'autres semblent la confirmer, quand ils ne sont pas soigneusement analysés. En un mot, la doctrine sentimentale repose sur des vues erronées, mais qui contiennent assez de vérité pour séduire de bons esprits. C'est ce mélange de vérité et d'erreur dans les idées fondamentales du système instinctif qu'il s'agit de démêler. Je le ferai en très-peu de mots et en me bornant aux points capitaux.

En premier lieu, Messieurs, tous les philosophes instinctifs admettent le fait des déterminations désintéressées, et tous en rendent compte par le désintéressement des penchans de notre nature; en d'autres termes, le type de la détermination désintéressée est à leurs yeux la détermination instinctive. Le prétexte et le vice de cette doctrine sont également faciles à apercevoir. Si, par désintéressement, on entend simplement l'absence du motif égoïste, à coup sûr il y a désintéressement dans la détermination instinctive; car en cédant à un penchant, nous n'avons en vue que l'objet particulier vers lequel il nous pousse, et nullement

comme dans la détermination égoïste, la plus grande satisfaction de notre nature. Il y a donc absence d'égoïsme dans notre intention, et, à ce titre, on a le droit de dire qu'elle est désintéressée. Mais est-ce là, Messieurs, le véritable désintéressement? Tant s'en faut; car, celui-là est purement négatif, et il y en a un autre qui est positif et dont le type ne se trouve que dans la détermination morale. Dans la détermination instinctive le désintéressement n'est que l'absence du motif intéressé; dans la détermination morale, le désintéressement est le sacrifice de ce motif. Au fond, dans la détermination instinctive le mobile est personnel, seulement l'agent l'ignore, tandis que, dans la détermination égoïste, il ne l'ignore pas; dans la détermination morale, au contraire, le mobile est impersonnel et l'agent le sait. Ici se révèle le véritable désintéressement. Pour être pure d'égoïsme, la détermination instinctive n'en contient pas le contraire; le contraire de l'égoïsme ne se rencontre que dans la détermination morale; là seulement, il y a sacrifice du moi à ce qui n'est pas lui; là seulement s'accomplit ce phénomène remarquable d'un être qui s'intéresse à un bien qui n'est pas le sien, et qui le poursuit alors même qu'il exige le sacrifice du sien. Il n'y a pas dévoûment possible dans la détermination instinctive; il y a toujours dévoûment dans la détermination morale, alors même que le bien absolu coïncide avec le bien personnel; car c'est en vue du premier et non du second que la détermination est prise. Ainsi le système instinctif a raison de

considérer la détermination instinctive comme désintéressée; mais il a tort de prendre ce désintéressement pour le véritable. La notion du véritable désintéressement reste inexpliquée dans ce système, et vous voyez la part du vrai et celle du faux dans ce premier dogme fondamental de la doctrine instinctive.

Le même mélange de vérité et d'erreur se rencontre dans cet autre dogme fondamental, que la raison est incapable de découvrir aucun bien, et que cette découverte est le privilége exclusif de l'instinct. Sans aucun doute, ce n'est pas la raison mais l'instinct qui me révèle ce que désire ma nature et ce qui lui agrée, et tant que le mot *bien* n'a pas d'autre sens, l'opinion des philosophes instinctifs est exacte. Elle l'est donc dans le cercle de l'égoïsme; comme dans celui de l'instinct, quoique la raison intervienne dans l'égoïsme; car l'intervention de la raison dans l'égoïsme est purement empirique. Que fait la raison dans l'égoïsme? Elle s'applique aux différens objets déclarés bons par l'instinct, et dégageant la circonstance commune par laquelle ils sont bons, qui est que notre nature les désire et qu'ils lui plaisent, elle concentre dans cette circonstance l'idée de bien, dispersée par l'instinct sur tous les objets qui la possèdent. La raison dans l'égoïsme ne crée donc pas, elle ne fait que dégager; l'instinct ne lui fournit pas seulement tous les élémens du bien, il lui en fournit encore l'idée; en d'autres termes, le bien pour l'égoïsme c'est ce que ma nature désire, et c'est l'instinct qui lui apprend, et que ma nature désire certaines choses, et quelles sont

les choses qu'elle désire. Jusques-là donc le système instinctif est vrai, et il le serait complétement si c'était là tout. Mais l'idée de ce qui plaît à ma nature et de ce qu'elle désire ainsi formée, la raison ne s'arrête pas; elle passe outre, et conçoit que tout a une fin, que l'homme en a une, et que la fin du tout étant le bien absolu, la fin de l'homme qui en est un élément est à ce titre bonne en elle-même. Ici la raison cesse d'être empirique c'est-à-dire de résumer ce que l'instinct lui a donné, elle crée; car ni la conception universelle que tout a une fin, ni l'équation absolue de l'idée de fin et de celle de bien, ni l'application à l'homme de ces deux conceptions, ne sont données par l'instinct. De telles conceptions étant universelles et absolues dépassent tout ce que l'instinct peut nous révéler, et ne peuvent émaner que de la faculté qui conçoit l'universel, c'est-à-dire de la raison intuitive. Or, Messieurs, ces conceptions sont des faits incontestables de notre nature, et elles engendrent une idée du bien, absolue comme elles, d'où émane à son tour une idée de notre bien, parfaitement différente de celle qui sort et qui seule peut sortir de l'instinct. Voilà, Messieurs, ce que les philosophes instinctifs n'ont pas vu. Ce qu'ils n'ont pas vu davantage, c'est que si la raison consent à la définition du bien donnée par l'instinct, c'est à ce seul titre qu'elle coïncide avec sa vraie définition conçue *à priori*. En effet, l'idée que l'homme a une fin et que cette fin est son véritable bien, une fois conçue, il devient évident à notre raison que ce que désire la nature de l'homme est précisément cette fin;

et c'est pourquoi notre raison accepte l'équation de notre bien et de ce que désire notre nature; elle n'est vraie que par là; et c'est quand elle l'a acceptée, et parce qu'elle l'a acceptée, que notre raison se sert de l'instinct pour déterminer quelle est notre fin; car si c'est la raison seule qui peut nous révéler que nous avons une fin et que cette fin est notre bien, ce sont les instincts seuls qui nous révèlent les élémens de cette fin, c'est-à-dire les différens buts spéciaux dont elle se compose. Voilà, Messieurs, ce qui a trompé surtout les philosophes instinctifs. Ils ont bien vu que si notre nature ne parlait pas, que si elle ne se révélait pas par les penchans, la raison ne pourrait deviner quelle est sa fin, ni par conséquent son bien. Mais ils n'ont pas vu que la raison ne pouvait lire cette révélation dans nos penchans qu'à la condition de savoir que nous avons une fin, que cette fin est notre bien, et que nos penchans doivent la révéler, trois idées que le spectacle de nos penchans ne peut lui donner, parce qu'il ne les contient pas, et qu'il faut par conséquent qu'elle tire de son propre sein. Ainsi, loin qu'il soit vrai de dire que la raison est incapable de découvrir aucun bien, il est vrai de dire, au contraire, que d'elle seule émane l'idée du bien. La raison pose l'idée du bien en soi, et en déduit l'idée du nôtre et de tout être possible, plus la méthode à suivre pour déterminer en quoi consiste le bien d'un être donné : voilà ce qu'elle fait *à priori* et sans l'instinct. Après quoi elle devient empirique, et appliquant à l'homme cette méthode qu'elle a conçue, elle

interroge les penchans de notre nature qui lui révèlent en quoi consiste notre bien ou quels sont les élémens spéciaux de notre fin : voilà ce qu'elle fait *à posteriori* et avec le secours de l'instinct. Supprimez ces conceptions de la raison intuitive, et bornez-vous à appliquer empiriquement la raison à l'instinct, vous apprendrez ce que désire notre nature, mais rien de plus ; car c'est là tout ce que dit l'instinct. Quant à savoir si ce que désire notre nature est notre véritable bien ou même est un bien, non-seulement vous ne l'apprendrez pas, mais vous n'imaginerez pas même de poser la question ; car cette question présuppose l'idée du bien que vous n'aurez pas. L'idée du bien est déjà un parallogisme dans la philosophie de l'instinct et dans celle de l'égoïsme ; car elle n'est point contenue dans les élémens de la nature humaine qu'elles reconnaissent.

Il vous est aisé maintenant d'appercevoir ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans cette opinion des philosophes instinctifs que tout bien est relatif. D'abord cela est faux du bien absolu, car ce qui est relatif à la nature de Dieu, c'est-à-dire de l'être nécessaire, n'est point relatif. Cela est faux en second lieu, du bien moral ; car quelle que soit la nature d'un être intelligent et libre, il est absolument bien qu'il aille à sa fin. La proposition ne peut donc s'appliquer qu'aux biens particuliers des différens êtres, et encore dans cette application elle n'est exacte qu'à moitié, car dans la notion du bien particulier d'un être, tout n'est point relatif. Ce qui n'est point relatif, mais absolu dans cette notion, c'est l'idée même du bien ; car

n'y eût-il aucun être ou la nature de tous les êtres fût-elle changée, il resterait vrai que la fin d'un être est son bien. Ce qui n'est point absolu, mais relatif dans cette notion, c'est la nature même de cette fin ou de ce bien; car changez la nature d'un être, vous changez par cela même sa destination ou son bien; faites que la nature de l'abeille devienne celle de l'homme, le bien de l'abeille change et devient celui de l'homme, et réciproquement. Tout bien particulier est donc relatif; mais il y a dans tout bien particulier un élément qui ne l'est pas, celui-là même qui lui communique le caractère de bien, savoir ce fait d'être la fin d'un être, et, par conséquent, une fraction du bien en soi ou de l'ordre universel. Si je n'évitais avec le plus grand soin toute expression scholastique, je dirais, Messieurs, que tout bien particulier est relatif par sa matière et absolu par sa forme; mais je ne vois pas ce qu'une telle expression prêterait de clarté à une idée parfaitement simple en elle-même. L'assertion de Hume, que tout bien est relatif, est donc à moitié vraie et à moitié fausse, et c'est là le caractère nécessaire et commun de toutes les maximes fondamentales d'une philosophie qui, dans l'explication des phénomènes de notre nature, ne tient point compte de tous les élémens qui la composent.

On retrouve ce caractère dans la troisième maxime fondamentale de la philosophie instinctive, que la raison ne peut agir sur notre volonté et que le désir seul a le pouvoir, et, par conséquent, le

privilége de la déterminer. Il est certain que, tant que la raison n'a pas conçu le bien absolu, rien n'étant bien pour nous qu'à ce titre que nous le désirons, rien ne peut déterminer notre volonté que le désir. En d'autres termes, avant la découverte du bien absolu, nous ne pouvons agir qu'en vue de l'un des biens particuliers auxquels nous poussent nos penchans ou qu'en vue de notre plus grand bien c'est-à-dire de la plus grande satisfaction de tous nos penchans. Or, dans le premier cas assurément, c'est toujours à un de nos penchans primitifs que nous obéissons; et dans le second, c'est à ce penchant de formation secondaire qu'on appelle l'amour de soi. Avant la découverte du bien absolu, le système instinctif a donc raison, rien n'agit sur notre volonté que nos penchans; et comme il nie que jamais cette découverte se fasse, il est conséquent d'affirmer que jamais la raison n'agit sur notre volonté. Mais si l'on rétablit le fait nié de la conception du bien absolu, le fait également nié de l'action de la raison sur la volonté se retrouve; en effet, le jour où le bien absolu est compris, ce jour-là apparaît un nouveau motif d'agir, qui est l'obligation; car ce bien nous apparaît comme légitime en soi et devant être fait; dès lors se déploie sur notre volonté une troisième action, également distincte et de l'action des penchans primitifs et de celle du penchant de formation secondaire qu'on appelle l'amour de soi. On peut bien, comme l'ont fait les philosophes instinctifs, nier ce troisième mode d'action; mais alors il faut effacer de la langue ces

mots, *devoir, droit, obligation;* ou dire qu'ils ne représentent que les impulsions de l'intérêt personnel ou de l'instinct. Or, nous avons mis le système de l'intérêt personnel et le système instinctif aux prises avec ces notions, et nous avons vu de quelle manière il s'en sont tirés. Ils s'en sont si peu tirés que j'ai prouvé l'impuissance de l'un et de l'autre à rendre compte de ces notions, et démontré que toutes leurs tentatives n'aboutissaient qu'à des interprétations incompatibles avec celles que leur donne le sens commun. Ainsi pour nier qu'une idée nous détermine, il faut nier que l'obligation nous détermine; pour nier que l'obligation nous détermine, il faut nier le fait d'obligation; pour nier le fait d'obligation, il faut nier le sens des mots, *droit, devoir, loi*; c'est-à-dire qu'il faut nier la langue, et l'intelligence humaine que la langue représente. Voilà ce qu'exige la maxime que la raison n'agit pas sur la volonté. Il est donc vrai que, dans le cercle des faits admis par les deux systèmes, rien de ce qui agit sur la volonté ne vient de la raison; mais le cercle de ces faits n'est pas celui des faits de la nature humaine; on trouve dans la nature humaine et l'idée du bien absolu et l'obligation qui y est attachée; et ce mode de détermination retrouvé, il reste vrai que la raison agit sur la volonté par l'autorité des lois universelles qu'elle promulgue. Voilà, Messieurs, ce qu'il y a de vrai et de faux dans ce troisième dogme fondamental, et vous pouvez remarquer que le vrai sort toujours des faits réels qu'il admet, et le faux de

l'absence des faits également réels qu'il ne reconnaît pas.

Il me serait facile, Messieurs, de vous signaler d'autres méprises dans le tissu de la doctrine instinctive; mais ce détail serait inutile; car toutes se rattachent de près ou de loin aux trois que je viens de vous signaler, et qui en sont comme la source et le principe.

Si vous voulez maintenant considérer ces trois erreurs fondamentales et chercher comment les philosophes instinctifs y sont tombés, il vous sera aisé de voir qu'elles n'en font qu'une, et que toute la fausseté de leur doctrine provient de cette seule circonstance, qu'ils ont méconnu le rôle de la raison dans les phénomènes moraux de la nature humaine.

Mais cette erreur elle-même dérive d'une autre plus profonde, et qu'il ne sera pas inutile de vous signaler, ne fût-ce que pour vous montrer encore une fois jusqu'à quel point la vraie solution du problème moral comme de tout problème philosophique, dépend d'une psychologie exacte.

Cette erreur fondamentale, Messieurs, n'est autre que celle-là même qui sert de point de départ à la philosophie de Locke, renouvelée en France par Condillac, à savoir que l'expérience est l'unique source de toutes nos idées premières, et que le rôle de la raison dans l'intelligence humaine se borne à déduire et à induire, c'est-à-dire à raisonner.

Le raisonnement, Messieurs, tout le monde le sait, est essentiellement infécond; aller du même au même

ou du tout à la partie, voilà son rôle; et il ne peut rien mettre dans la conséquence qu'il n'ait trouvé implicitement contenu dans le principe. Si donc la raison n'est que le raisonnement, il est absurde de lui demander compte des notions originales qui sont dans l'esprit, elle n'en peut être le principe; et comme la notion du bien est incontestablement du nombre, il est absurde de chercher dans la raison l'origine de cette notion. Il faut recourir à la faculté de notre nature d'où émanent les idées premières, c'est-à-dire dans l'hypothèse de Locke et de tous les philosophes empiriques, à l'observation.

Mais, Messieurs, que peut atteindre, que peut saisir l'observation? uniquement les faits qui se passent en nous et dont nous avons conscience, et ceux que nos sens perçoivent au dehors. Or, enfermez-vous dans ce cercle et cherchez-y l'explication de l'idée du bien, il est évident que vous ne lui en trouverez d'autre que celle que les philosophes instinctifs lui ont assignée. Votre conscience vous dira que vous avez des désirs, que vous souffrez quand ils ne sont pas satisfaits, que vous éprouvez du plaisir quand ils le sont; vos sens vous montreront au dehors les objets de ces désirs et les différens moyens à prendre pour vous les approprier. Voilà tout ce que l'observation pourra fournir de données à la solution du problème, et de ces données sortira nécessairement cette idée, que le bien n'est autre chose que ce que désire notre nature, et qu'il est impossible de trouver au mot un autre sens raisonnable.

Et, en effet, Messieurs, comme je vous le montrais tout à l'heure, la véritable idée du bien est une conception *à priori*, ou, pour mieux dire, le résultat de plusieurs conceptions *à priori* de la raison intuitive, et nullement une donnée de la faculté empirique. Pour qui méconnait cette source supérieure d'idées, la véritable idée du bien est une énigme. Il reste à demander à la faculté empirique un sens à mettre sous ce mot, et le seul qu'elle puisse fournir, je le répète, est celui-là même que la philosophie instinctive et égoïste lui a donné.

Voilà, Messieurs, la véritable source de toutes les méprises de la philosophie instinctive, ou, pour mieux dire, la véritable source de la philosophie instinctive elle-même. C'est ce qui vous explique dans les philosophes qui l'ont professée cette impossibilité où on les voit de comprendre que la raison puisse rien découvrir ni rien créer en morale, et cette assertion si souvent répétée par eux, que la raison est une faculté essentiellement secondaire, à laquelle l'initiative d'aucune idée ne peut appartenir, et dont le rôle se borne, le bien posé, à chercher les meilleurs moyens de l'atteindre. C'est que, dans la raison, ils ne voyaient avec tous les empiristes que le raisonnement, et considéraient l'expérience comme la source exclusive de nos idées premières. Aussi prenez tous les philosophes instinctifs l'un après l'autre, ceux-là, du moins, qui ont émis des opinions métaphysiques, et vous les verrez tous imbus de cette doctrine. Forcé de se rendre compte de quelques-unes des notions qui

dérivent de la raison intuitive, Hutcheson crée des sens spéciaux pour en expliquer l'existence en nous; Hume ne pouvant s'en rendre compte par l'expérience, les dénature ou les rejette; Jacobi, enfin, ne consent dans ses derniers jours à dépouiller la sensibilité du privilége de nous révéler le bien, que quand il a compris, grâce aux analyses profondes de la philosophie de Kant, le phénomène de la raison intuitive et l'aptitude de cette faculté à nous donner des idées originales. Ainsi, en rapportant à cette source élevée l'erreur de la philosophie instinctive, je ne me fonde pas seulement sur l'intime connexion qui existe entre la solution sentimentale du problème moral et la solution empirique du problème de l'origine de nos connaissances; mon assertion repose encore sur les opinions mêmes des philosophes instinctifs, empiriques en métaphysique comme en morale, et de leur aveu même, empiriques en morale, parce qu'elles l'étaient en métaphysique.

Ce que je viens de dire ne s'applique pas seulement à la morale instinctive, mais également et avec une exactitude historique et théorique encore plus grande, à la morale égoïste. En effet, Messieurs, la morale égoïste est celle-là même qui dérive rigoureusement de la philosophie empirique. Ce qui la distingue de la morale instinctive, c'est qu'elle accepte complétement et franchement toutes les conséquences de cette philosophie. L'empirisme, supprimant les conceptions *à priori* de la raison, supprime la véritable notion du bien; cette notion supprimée, reste

que le bien soit la satisfaction des désirs de notre nature. L'égoïsme adopte sans la moindre hésitation cette conséquence, et définit la morale, la recherche de notre plus grand bonheur ou de la plus grande satisfaction de nos désirs. La morale instinctive n'est pas si hardie ou si ignorante des faits qui, dans notre nature, répugnent à cette conclusion. Elle remarque qu'une telle morale supprime le désintéressement et ramène toute détermination humaine à un calcul de bonheur personnel; elle s'effraie de cette conséquence; elle ne peut se refuser à la distinction évidente des déterminations morales et des déterminations égoïstes. Il y a un bien dont nous tenons compte dans notre conduite et qui n'est pas le nôtre, voilà le fait évident, le fait certain, pardessus lequel passent les philosophes égoïstes, et que ne consentent point à méconnaître les philosophes instinctifs. Expliquer ce fait, et cependant ne point renoncer au point de départ de la morale empirique, que rien ne peut être bien à nos yeux que ce que désire notre nature, voilà le problème impossible en face duquel se placent les philosophes instinctifs. Comment ils pensent le résoudre, vous l'avez vu, Messieurs; comment ils échouent dans cette tentative, malgré la subtilité de leurs théories, je vous l'ai montré. Tous viennent se briser sur cet écueil inévitable contenu dans les termes mêmes du problème : Le seul caractère du bien étant d'être désiré par moi, trouver un bien qui ne soit pas relatif à moi, qui ne soit pas le mien, qui ne soit pas personnel. Ainsi la morale égoïste se résigne aux consé-

quences de la philosophie empirique, la morale instinctive ne s'y résigne pas et cherche à y échapper; voilà toute la différence, mais l'une et l'autre sont filles de cette philosophie.

Je viens de vous montrer, Messieurs, la source principale d'où découle la morale instinctive. Mais indépendamment de cette cause première, plusieurs autres ont concouru à jeter d'excellens esprits dans cette solution du problème et à leur en déguiser la fausseté. Je vais, en finissant, vous en indiquer quelques-unes.

La première et la principale est, sans contredit, cette coïncidence que je vous ai déjà tant de fois signalée et expliquée, des buts de l'instinct de l'égoïsme et de la vertu. Je ne saurais me lasser de le répéter, la raison ne pousse pas l'homme dans un sens, l'égoïsme dans un autre, et l'instinct dans un troisième; tout, au contraire, ce que désire l'instinct, l'égoïsme bien entendu le conseille, et ce que l'égoïsme bien entendu conseille, la raison morale le prescrit. Cet accord fondamental dans les trois directions a toujours été une puissante cause d'illusion en morale, et à toutes les époques il a eu pour effet de déguiser aux philosophes égoïstes et instinctifs, le vice de leurs solutions du problème. De quoi s'agit-il en morale, ont dit de tous tems les philosophes égoïstes? De trouver la véritable loi de la conduite humaine. Or, à quel signe reconnaîtrons-nous cette loi? A ce signe qu'elle expliquera toutes les déterminations dont cette conduite se compose. C'est ce que fait l'intérêt bien entendu. Donc

l'intérêt bien entendu est la règle ; la loi cherchée de la morale. Parmi les buts de la conduite humaine, disent les philosophes instinctifs, citez-nous-en un, vers lequel nous ne soyons point poussés par un penchant, ou citez-nous un penchant dont l'objet ne soit pas un des buts de la conduite humaine, et nous conviendrons que l'instinct n'explique pas tout et qu'il faut recourir à un autre principe. Vous nous parlez du bien d'autrui, mais la sympathie nous y pousse ; de l'ordre, mais la sensibilité l'adore ; du dévoûment, de la vertu, mais tout cœur généreux palpite à ces nobles noms. Voilà, Messieurs, les raisonnemens dont sont remplis les monumens de la philosophie égoïste et instinctive, et l'on conçoit qu'ils aient paru sans réplique aux partisans de ces deux systèmes. Et, toutefois, Messieurs, la réponse est bien simple, et de même que je ne me lasse point de reconnaître la coïncidence qui les fonde, je ne me lasserai point de redire que cette coïncidence, que j'explique et que je justifie, ne prouve rien. En effet, Messieurs, le problème moral est beaucoup plus complexe que ne le supposent ceux qui la regardent comme concluante, et leur illusion, à cet égard, vient précisément de ce qu'ils n'aperçoivent ce problème que sous l'une de ses faces. La solution du problème moral pour être vraie ne doit pas seulement rendre compte des buts vers lesquels on voit la conduite humaine dirigée, elle doit aussi rendre compte de tous les motifs divers par lesquels la nature humaine est réellement déterminée à les poursuivre, et de tous les titres divers

auxquels l'intelligence humaine les trouve et les déclare bons. C'est, par exemple, un fait que le bonheur de nos semblables n'est point pour nous une chose indifférente, et que ce bonheur, souvent nous le voulons. Il suit de là qu'au nombre des buts réels de la conduite humaine, on doit compter le bien d'autrui, et que tout système moral serait faux, qui laisserait sans aucune explication la poursuite par l'homme de ce but. Mais s'ensuit-il qu'un système moral sera complet en ce point, par cela seul qu'il nous aura montré, ou qu'il existe en nous un instinct qui nous pousse aveuglement au bien d'autrui, ou que le bien d'autrui important au nôtre, il est de notre intérêt de le ménager? en aucune façon; car, d'une part, nous sommes réellement déterminés à respecter le bien d'autrui par trois motifs : notre sympathie nous y pousse, notre intérêt bien entendu nous le conseille et la raison morale nous le prescrit; et, d'autre part, le bien d'autrui nous paraît bien à trois titres différens : comme désiré par un penchant, comme condition de la plus grande satisfaction de notre nature, et enfin comme élément du bien en soi, c'est-à-dire de la fin absolue des choses. Si l'homme est conduit à respecter le bien de ses semblables par ces trois motifs, et si ce but est bon à ses yeux à ces trois titres, il est évident que tout système qui n'expliquera le respect du bien d'autrui que par un de ces trois motifs, ou la bonté reconnue de ce but que par une de ces trois raisons, sera incomplet et ne contiendra pas la vraie solution du problème moral. Il est évident de plus qu'à l'é-

preuve cette insuffisance du système se trahira, car il ne pourra rendre compte ni des faits qu'il aura négligés, ni des notions correspondantes à ces faits dans le sens commun et dans la langue. Voilà, Messieurs, ce que n'ont point vu les philosophes égoïstes et instinctifs, et c'est pourquoi ils se sont laissé prendre à l'argument de la coïncidence qui ne prouve rien. Tout système moral doit rendre compte non-seulement du but réel des déterminations humaines, mais de la nature même de ces déterminations, c'est-à dire des motifs et des idées au nom desquels elles sont prises.

Une autre chose que les philosophes égoïstes et instinctifs n'ont pas vue, c'est que cette coïncidence dont ils arguent, présuppose en partie la détermination morale qu'ils méconnaissent et toutes les notions *à priori* qui engendrent cette détermination ; car cette coïncidence est postérieure à l'introduction de ces notions dans l'intelligence et en résulte. Supprimez, en effet, ces notions, ou supposez que la raison ne s'y fût jamais élevée, dès lors l'instinct, et, par conséquent, l'égoïsme se trouvent rétrécis, et n'ont pas l'étendue et la portée dont on se fait un titre pour absorber en eux le motif moral. Et, en effet, Messieurs, pour citer des exemples, qui ne voit que la condition de cet amour de l'ordre, qui se développe dans notre sensibilité, est la conception sinon claire au moins confuse de l'ordre par la raison intuitive; qui ne s'aperçoit que le plaisir délicieux qui accompagne le dévoûment et la vertu, présuppose la vertu et le dévoûment, lesquels présupposent la con-

ception du bien impersonnel; qui ne comprend en un mot que si la Providence a déposé dans notre sensibilité des penchans destinés à nous rendre agréables certains buts que la raison seule peut concevoir, il faut, pour que ces penchans s'éveillent, que ces buts aient été préalablement conçus, et qu'ainsi il est absurde d'arguer du développement actuel de ces penchans en nous, à l'inutilité de l'intervention de la raison pour poser ces buts et nous conduire à les poursuivre. Ce que serait l'instinct, ce que seraient les calculs de l'intérêt bien entendu, et à quelle conduite ces deux mobiles détermineraient l'humanité, sans la présence dans l'humanité de l'élément rationnel et moral, il serait difficile peut-être de le déterminer avec précision: mais il est de la dernière évidence que, dans cette hypothèse, ni l'instinct, ni l'intérêt bien entendu ne pourraient rendre, comme ils le peuvent dans l'homme tel qu'il est, les buts de la morale.

Une autre cause, Messieurs, qui a concouru avec l'harmonie fondamentale que je viens de signaler, à égarer les philosophes instinctifs aussi bien que les égoïstes, c'est la forme sous laquelle ils se sont posé le problème moral; forme qui, pour être la plus ordinaire, n'en est pas moins très-mauvaise, et conduit à une méthode très-capable d'égarer.

Il y a deux manières, Messieurs, de comprendre et d'entreprendre la recherche morale. La première est celle que je reproche à la plupart des moralistes d'avoir adoptée. Ce qu'ils cherchent, Messieurs, c'est

l'origine des idées de bien et de mal, de droit et de devoir, d'approbation et de désapprobation, en un mot, des différentes notions morales en nous. C'est ainsi et sous cette forme qu'ils posent la question. Si vous voulez vous en souvenir, je l'ai posée autrement. Je me suis demandé d'abord quels étaient tous les motifs réels des déterminations humaines; puis, ce premier problème résolu, quel était parmi ces motifs celui qui fondait les notions morales. Évidemment en procédant de l'une ou de l'autre manière, on peut arriver au résultat cherché; mais il est aisé de voir qu'il y a bien plus de chances d'erreur dans la voie ordinaire que dans la mienne. En effet, quand on se demande quels sont tous les motifs réels et distincts des déterminations humaines, on pose une question de fait; il s'agit de pénétrer dans la conscience de l'homme, d'observer comment et à quels titres il se résout dans les circonstances diverses et multipliées de la vie, et de recueillir de cette suite d'observations, les différens motifs distincts qui dictent ses déterminations. Il est presqu'impossible qu'une telle recherche ne soit pas impartiale, et il y a beaucoup de chances pour qu'elle aboutisse à un résultat vrai; car, d'une part, que veut-on? découvrir toutes les manières possibles dont la volonté humaine peut être déterminée; or, nul motif ne peut engager à dénaturer la solution d'une telle question; et, d'une autre part, comme il est évident que tous les motifs distincts de détermination agissent nécessairement sur la volonté d'un individu dans un espace de tems assez court, une observation un peu

persévérante ne saurait manquer d'arriver assez promptement à les démêler et à les constater. Maintenant ces motifs trouvés, que reste-t-il à faire? Il reste à examiner lequel parmi ces motifs donne naissance aux notions morales, lequel, en d'autres termes, peut rendre compte de la véritable acception des mots qui les expriment dans la langue. Or, comme on a sous les yeux une liste complète, et dans l'esprit une idée précise de tous ces motifs, on ne voit pas comment on pourrait se méprendre sur celui qui réellement les explique, et qui, par conséquent, est le véritable motif moral.

Il y a donc bien des chances d'arriver à la vérité en suivant cette voie : on ne saurait même y apercevoir qu'une seule cause d'erreur qui est une observation incomplète des phénomènes. En est-il ainsi lorsqu'on procède de l'autre façon? Je suis loin, Messieurs, de le penser.

D'où part en effet cette autre méthode? de ce fait qu'il existe dans l'intelligence humaine des notions morales, et dans le langage des mots qui représentent ces notions; et de là, sans intermédiaire aucun, elle passe à la recherche de l'origine de ces notions. Or, en procédant ainsi, Messieurs, savez-vous ce qui peut arriver? Je vais vous le dire. Tout étant très-complexe dans l'homme, et tout y étant néanmoins dans une parfaite harmonie en vertu de cette coïncidence que je vous ai signalée, on y rencontre bien des faits qui sont parallèles et cependant très-distincts; ainsi l'instinct, le devoir, l'égoïsme sont parallèles, et pourtant

il y a loin de l'un à l'autre de ces motifs ; il y a plus, ils concourent très-souvent et pourtant, dans cet accord, chacun reste soi. Il est donc très-possible que le moraliste rencontrant d'abord ou ce motif de détermination qu'on appelle l'instinct, ou cet autre qu'on appelle l'égoisme, et observant que les actes auxquels il nous pousse sont dans beaucoup de cas ceux-là même que l'humanité proclame moralement bons, il est très-possible, dis-je, que le moraliste, frappé de cette coïncidence, s'arrête et se laisse prendre à l'idée qu'il a peut-être rencontré la solution du problème. Ne trouverez-vous pas naturel que, partant de là, il se mette incontinent à vérifier si cette présomption est fondée, et que cherchant sous la préoccupation de sa découverte tous les cas où les notions du bien et du mal s'appliquent, il arrive à se démontrer, car le fait est exact et il désirera qu'il le soit, que la coïncidence qu'il a remarquée est constante et se retrouve dans tous les cas ? Et la coïncidence une fois constatée, ne trouverez-vous pas tout simple encore qu'il n'aille pas plus loin dans ses observations, qu'il regarde sa recherche comme terminée, et qu'il conclue immédiatement de la coïncidence, que les mots bien et mal ne représentent que le double fait, ou de l'intérêt bien et mal entendu comme l'a fait Hobbes, ou de l'utilité et de la nuisibilité comme l'a fait Hume, ou de la sympathie et de l'antipathie du spectateur impartial comme l'a fait Smith, et que par conséquent l'égoïsme ou l'instinct est le véritable principe des déterminations et la véritable source des no-

tions morales? Tels sont, Messieurs, les inconvéniens de la méthode que je vous signale. J'ai voulu les développer pour vous montrer combien la solution des questions peut dépendre de la manière dont on les pose; et il est si vrai que cette méthode a pu contribuer à l'erreur des philosophes instinctifs, que je n'ai guère fait en vous en indiquant la pente, que décrire la marche suivie par Hume et Smith dans l'exposition et la démonstration de leurs systèmes.

A ces causes d'illusion il faut en ajouter encore une, Messieurs, qui sera la dernière que je vous indiquerai. C'est la spontanéité des conceptions morales et la forme sous laquelle elles pénètrent d'abord, et continuent le plus souvent d'exister dans les esprits.

Il n'en est point, Messieurs, des vérités qui nous sont données par la raison intuitive comme de celles que nous devons à la raison déductive. Le procédé qui conduit à ces dernières étant volontaire et successif, nous en avons une conscience vive et distincte qui ne nous permet pas de nous méprendre sur leur origine rationnelle; en outre ces vérités étant le fruit laborieux de l'analyse, sont de leur nature claires et parfaitement déterminées. Au contraire, les vérités intuitives sont moins une conquête qu'une révélation; comme elles sont les conditions de toutes les autres, et que sans elles le monde nous eut été inintelligible, il fallait qu'elles nous fussent données, et Dieu ne pouvait en livrer la découverte aux hasards de notre liberté et de notre paresse. Aussi, a-t-il rendu cette découverte indépendante de notre volonté et de la capacité comme

de l'activité de notre entendement. Elle a lieu chez tous les hommes, chez les plus stupides comme chez les plus intelligens; elle s'accomplit sans aucune intervention de l'attention ni de la volonté; une fois faite, il n'est pas besoin que la mémoire en conserve les résultats, car elle se renouvelle et se répète toutes les fois qu'il en est besoin, et toujours avec la même spontanéité et la même facilité; en sorte que ne mettant rien du nôtre dans cette opération, ni soins, ni travail, ni volonté, nous ne remarquons pas même qu'elle s'accomplisse en nous, et jouissons de ses fruits comme de l'air que nous respirons, sans nous en apercevoir et sans savoir ni d'où, ni comment ils nous arrivent. Aussi personne ne se souvient d'avoir acquis les véritées intuitives, et les philosophes, en les rencontrant parmi les élémens de nos connaissances, s'aperçoivent seuls qu'elles ont dû l'avoir été. Eux seuls aussi remarquent leur universalité; car elles ne se montrent point naturellement sous cette forme. Nous ne commençons point par les concevoir en elles-mêmes, et ne continuons point par les appliquer à tel ou tel cas particulier : au contraire c'est toujours à propos d'un cas particulier, et enveloppées sous la forme de jugemens particuliers, qu'elles se révèlent à nous; et la plupart des intelligences les laissent sous cette enveloppe, et ne dégagent jamais la vérité universelle impliquée dans ces jugemens. Aussi demeurent-elles confuses et pour ainsi dire inconnues au plus grand nombre des hommes en elles-même; tous leurs jugemens les supposent, les remferment, les impliquent, et ils les ignorent.

Ce que je viens de dire des vérités intuitives en général, est vrai, Messieurs, des conceptions fondamentales de la morale en particulier, et c'est là une des causes qui ont le plus contribué à tromper les philosophes instinctifs. L'apparente spontanéité avec laquelle nous jugeons les actions, leur a paru une preuve certaine que la raison était étrangère à ces jugemens, et qu'ils étaient le fruit de l'instinct. L'obscurité dans la plupart des consciences des idées du bien et du mal en soi, impliquées dans ces jugemens particuliers, les a confirmés dans cette double conviction; car, d'après l'idée qu'ils se formaient des jugemens rationnels, tout jugement de cette nature devait être l'application à un cas particulier d'une vérité générale préconçue, et ici, et cette vérité, et le raisonnement qui l'aurait appliquée, échappaient; au lieu que les jugemens par instinct sont de leur nature particuliers, et ne peuvent être justifiés. En troisième lieu l'impossibilité de retrouver aucune trace, et d'assigner la date de la première apparition des jugemens moraux en nous, leur a paru un autre signe incontestable que ces jugemens dérivent de l'instinct : car l'instinct n'a point de date, il naît avec nous; tandis que la raison ne se développe qu'après l'enfance, et par des progrès qui peuvent être observés. Enfin, Messieurs, [illegible]tte circonstance, que nulle créature humaine n'est dépourvue du sens moral, cette autre qne les jugemens moraux devancent dans beaucoup de cas l'intervention de la réflexion, cette autre enfin que la mémoire et l'expérience n'y ont point toute la part que l'hypothèse

d'une origine rationnelle semblerait impliquer, tout a dû contribuer à tromper les philosophes instinctifs. Plus tard, Messieurs, quand je vous aurai décrit en détail la formation des notions fondamentales de la morale, vous comprendrez encore mieux toutes ces analogies, et vous verrez à côté les différences radicales qu'une analyse sévère y découvre. Il me suffit pour le moment d'avoir indiqué les premières, et je termine ici ce que j'avais à dire sur les systèmes instinctifs. J'aborderai les systèmes rationnels dans la prochaine leçon.



Vingt et unième Leçon.

SYSTÈME RATIONNEL. — PRICE.

Après avoir soumis à notre examen la solution égoïste et la solution sentimentale du problème moral, nous arrivons enfin aux doctrines qui ont cherché la règle de la conduite humaine où elle est véritablement, c'est-à-dire, dans les conceptions de la raison. C'est vous dire assez que les systèmes qui vont nous occuper ont beaucoup plus approché de la véritable solution du problème que ceux que nous avons examinés jusqu'à présent. Avant d'entamer l'exposition et la critique détaillée des principaux de ces systèmes, je dois vous rappeler quels sont les véritables termes de la question qu'il s'agit de résoudre, quelles solutions lui ont données les deux classes de systèmes que nous avons épuisées, et à quels caractères se distinguent celles que lui donnent les systèmes qui nous restent à

examiner et que j'ai rangés sous la dénomination générale de systèmes rationnels.

La conscience qu'ils sont libres et intelligens inspire à tous les hommes la conviction qu'il y a pour eux une règle de conduite, c'est-à-dire, que la vie a un but, qu'il leur a été donné de découvrir avec leur intelligence, et vers lequel il leur est imposé de marcher avec leur liberté.

Quelle est cette règle, voilà ce que la morale a pour objet de déterminer. A chaque instant nous attestons cette règle, nous l'imposons aux autres, nous la reconnaissons pour nous-mêmes. Vingt fois par jour, en effet, nous disons : cela est bien, cela est mal, cela doit être fait, cela doit être évité; jugemens qui impliquent que nous croyons à une règle de conduite que notre intelligence conçoit et que nous sommes tenus de poursuivre. Car nous ne conseillons pas seulement aux autres de faire ce qui est bien, et nous ne jugeons pas seulement qu'il est convenable à nous de le faire; nous disons aux autres : cela est bien, donc cela doit être fait; et ce que nous disons aux autres nous nous l'adressons à nous-mêmes. Les deux jugemens, cela est bien, et cela doit être fait, n'en font qu'un dans notre esprit; il suffit qu'une conduite porte à nos yeux le caractère du bien, pour que nous nous sentions obligés de la tenir.

Il semblerait, Messieurs, puisque nous portons à chaque instant ces jugemens, qu'il n'y ait rien au monde de plus déterminé dans notre esprit que les idées du bien et du mal. Il implique, en effet, que

nous ignorions en quoi le bien et le mal consistent, quand nous portons avec tant d'assurance sur la conduite de nos voisins, sur la nôtre, sur celle des personnages de l'histoire, ces jugemens absolus : cela est bien, cela est mal, cela doit être fait, cela doit être évité. Et pourtant il est évident que les idées représentées par ces mots *bien* et *mal*, sont précisément ce qu'aspirent à déterminer et les nombreux systèmes dont je vous ai déja entretenus et ceux dont il me reste à vous parler. Cette apparente contradiction ne doit pas du reste vous étonner; elle règne sur toutes les idées fondamentales de l'esprit humain; nos jugemens les plus familiers impliquent les notions que cherche la philosophie, et qu'elle ne saurait se flatter jusqu'ici d'avoir nettement déterminées. Qu'y a-t-il de plus vulgaire que ces jugemens : cela est beau, cela est laid? et qui ne croirait qu'ils impliquent dans l'esprit de tous les hommes des idées nettes sur les qualités représentées par ces deux mots; et pourtant autant de systèmes, autant d'opinions, sur la véritable nature de ces qualités? Nous disons à chaque moment : cela est vrai, faux, certain, probable, et pourtant, depuis qu'il y a des philosophes, on dispute sur la nature de la vérité et de la certitude. Nous ne cessons de dire : cela est; et qui sait ce qu'est l'être; de répéter : cela n'est pas; et qui sait ce qu'est le néant? Interrogez les systèmes de philosophie sur l'être; ils vous répondront par des opinions très-diverses, dont aucune ne vous convaincra.

Vous voyez que les jugemens du sens commun sur

le bien et sur le mal, sur le vrai et sur le faux, sur le beau et sur le laid, sur l'être et le non être, ces jugemens si simples, sans lesquels tous nos raisonnemens manqueraient de points de départ, sans lesquels on peut dire que nous ne pourrions nous conduire, ni par conséquent vivre, vous voyez que ces jugemens impliquent dans l'esprit de tous les hommes certaines idées, et que néanmoins, quand les philosophes s'occupent de déterminer ces idées, ils se divisent, et aboutissent à une foule d'opinons et de systèmes différens.

Et toutefois, Messieurs, cette contradiction n'est qu'apparente; une circonstance l'explique, c'est que toutes ces idées primitives et fondamentale sont des notions de la raison intuitive; or, c'est la nature de ces notions que la conception confuse n'en soit refusée à personne, et que la conception claire n'en puisse être obtenue qu'au prix d'une analyse d'autant plus difficile que le procédé de la raison intuitive est plus immédiat et plus familier. Ainsi, ce que cherchent les philosophes n'est pas ce que possèdent déjà tous les hommes par cela seul qu'ils sont hommes; ce que cherchent les philosophes, c'est en morale l'idée précise cachée sous ce mot *bien*. Or, cette idée précise n'existe pas dans l'esprit des hommes quand ils prononcent les jugemens, cela est bien, cela est mal. Ils reconnaissent, sans doute, dans les actions qu'ils jugent ainsi, la présence ou l'absence d'une certaine qualité. Mais entre reconnaître la présence ou l'absence de cette qualité et donner une définition précise de cette qualité, il y a loin; la différence qui existe entre ces deux choses, est précisé-

ment l'intervalle qui sépare le sens commun de la philosophie. Telle est la notion qu'ont tous les hommes du bien et du mal, que si vous donnez de ces deux qualités une définition fausse, elle est assez claire pour qu'ils puissent reconnaître qu'elle est fausse, mais pas assez pour qu'ils puissent, à la place de cette définition fausse, substituer la véritable. C'est ce qui explique à la fois comment d'une part, le bon sens est l'écueil où viennent se briser les systèmes les plus élaborés de la philosophie, et le tribunal dont les plus superbes sollicitent la sanction, et comment d'autre part, le sens commun ne saurait tenir lieu de la philosophie. Il y a long-tems que j'ai développé fort au long toutes ces idées sur les rapports du sens commun et de la philosophie, et ce n'est pas ici le lieu de m'y arrêter. Tout ce qui m'importe, c'est que vous voyiez bien ce que nous savons tous en morale et ce qu'il reste à trouver par delà ce que nous savons. Ce qui reste à trouver, est précisément ce que les philosophes ont cherché dans ces systèmes que nous parcourons, et ce que nous venons chercher à notre tour; et ce qu'ils ont cherché et ce que nous cherchons après eux, c'est l'idée précise représentée dans les jugemens du sens commun par ces mots *bien* et *mal*, par ces expressions, *ce qui doit être fait* et *ce qui doit être évité*. C'est, en effet, là le problème moral tout entier; car les véritables règles de la conduite humaine ne peuvent sortir que d'une idée vraie et précise du bien qui en est le but. C'est donc devant ce problème que nous

nous sommes placés, et à le résoudre avec précision que nous avons dû avant tout consacrer nos efforts.

Or, nous avons remarqué une chose, Messieurs, c'est que toute détermination de la volonté humaine renferme trois élémens, l'acte même de la détermination, son but, et le motif par lequel nous sommes engagés à poursuivre ce but. C'est là, pour me servir de l'expression consacrée, la forme de toute détermination. Or, de ces trois élémens, évidemment il en est un qui reste le même dans tous les cas, c'est l'acte de la volonté qui se résout; les deux autres seuls, à savoir le but et le mobile, peuvent varier d'une détermination à une autre. Dans la variation de ces deux élémens vient donc se résoudre tout ce qui constitue les différens modes de nos déterminations.

S'il en est ainsi, Messieurs, il est évident que c'est dans l'étude des déterminations humaines et de leurs différens modes, qu'on doit rencontrer l'explication de ce en quoi consistent le bien et l'obligation de le faire. En effet que désigne le mot *bien*? un but; que désigne le mot *obligation*? le motif en vertu duquel ce but doit être poursuivi; Il y a donc une détermination de la volonté humaine qui a pour caractère spécial d'avoir pour but ce que désigne le mot *bien*, et pour motif ce que désigne le mot *obligation*. La révélation de l'idée précise, cachée sous chacun de ces mots, ne peut donc sortir que de l'analyse exacte de ce mode spécial de nos déterminations; lequel mode ne peut à son tour être découvert que par une recherche et une classification préalable de tous les modes possibles de nos déterminations.

Or, en étudiant les phénomènes moraux de l'esprit humain, nous avons reconnu que, quelque nombreuses que puissent être les déterminations de la volonté, toutes se ramenaient cependant à trois formes seulement, ou, ce qui revient au même, que notre volonté n'était réellement déterminée que par trois mobiles et n'aspirait qu'à trois buts véritablement distincts.

S'il en est ainsi, Messieurs, deux conséquences s'en suivent; la première, que le mode de détermination dont le but est le bien et le mobile l'obligation est nécessairement un de ces trois modes; et la seconde, que quand les philosophes ont cherché quel était le but de détermination représenté par le mot *bien* et le motif de détermination représenté par le mot *obligation*, il leur a été impossible d'imaginer, pour résoudre cette question, plus de trois systèmes distincts. S'il n'existe en effet que trois buts distincts des déterminations humaines et que trois mobiles distincts de ces déterminations, il était impossible qu'ils imaginassent un système qui n'allât pas chercher la solution de la question dans l'un ou dans l'autre de ces trois modes de détermination. Donc, *à priori*, étant donnée la nature humaine et une description complète des phénomènes de la volonté, la philosophie ne pouvait rencontrer que trois solutions distinctes de la question morale, la solution égoïste, la solution instinctive et la solution rationnelle. Pour arriver à la vraie solution du problème, il suffisait donc d'examiner ces trois solu-

tions, et de voir laquelle des trois le résolvait véritablement.

C'est précisément là, Messieurs, la tâche que je me suis imposée, et que j'ai déjà en partie remplie. Des trois solutions possibles du problème, j'ai examiné les deux premières, et montré qu'elles ne le résolvaient pas. En quoi consiste précisément chacune de ces deux solutions, et par quelles raisons ai-je cru devoir les rejeter, voilà, Messieurs, avant de passer à la troisième et dernière, ce que je dois vous rappeler en très-peu de mots.

Le système égoïste estime que quand nous disons cela est bien, ce mot *bien* ne désigne autre chose que la plus grande satisfaction ou le plus grand bonheur de notre nature; et conséquemment à cette première opinion, il ne voit, dans ce qu'on appelle *obligation*, que le mobile même qui nous pousse à ce plus grand bonheur ou à cette plus grande satisfaction de notre nature, c'est-à-dire, ce désir de formation secondaire, qui résume tous nos désirs primitifs, et qu'on appelle l'amour de soi. — Telle est la solution égoïste du problème moral.

De quelle manière ai-je réfuté cette solution? la voici. J'ai montré en premier lieu, qu'entre les jugemens moraux que porte réellement le sens commun, et ceux qu'il devrait porter, s'il entendait par le mot *bien*, le plus grand bonheur de notre nature, il n'y avait pas coïncidence; ou que si cette coïncidence existait, elle ne pouvait être visible que pour une intelligence extrêmement élevée, qui aurait ad-

mirablement connu et calculé tous les moyens de bonheur; et comme il est de fait qu'une foule d'individus, tout-à-fait incapables de ces calculs, portent ces jugemens, il s'ensuit que quand bien même la coïncidence serait démontrée, l'explication ne serait pas vraie. J'ai montré en second lieu que si, par *bien* dans les jugemens moraux, nous entendions notre plus grand bien à nous, nous aurions conscience que nous l'entendons ainsi, et que notre intelligence avant de les porter cherche à apprécier le rapport des choses à notre plus grand bonheur. Or, loin d'avoir cette conscience nous avons la conscience du contraire. La coïncidence des faits intérieurs manque donc encore plus que celle des faits extérieurs. Telle a été ma première réfutation de l'égoïsme. La seconde a été est celle-ci : c'est que la détermination égoïste a pour mobile le désir de notre propre bien, et que ce mobile n'est pas obligatoire, car ce que nous désirons ne nous apparaît pas comme devant être fait. Ainsi, confrontant la solution égoïste avec les jugemens du sens commun, j'ai montré : d'une part, qu'il n'y a pas coïncidence entre ce qu'entend par *bien* l'égoïsme, et ce qu'entend par *bien* dans les jugemens moraux le sens commun; et d'une autre part, que le bien affirmé par les jugemens moraux est un bien obligatoire, tandis que le mobile égoïste ne l'est pas. Voilà la solution égoïste du problème moral, et voilà les motifs qui m'ont engagé à la rejeter.

En quoi consiste maintenant la solution instinctive du même problème? le voici. Les philosophes instinc-

tifs prétendent que ce que ce mot *bien* désigne dans les jugemens moraux, c'est tout simplement l'objet propre d'un certain penchant de notre nature, et que le mobile désigné par le mot *obligation* n'est autre chose que ce penchant même; seulement parmi les philosophes instinctifs, les uns ont désigné comme étant ce penchant l'un de ceux dont tout le monde reconnait l'existence dans notre nature; tandis que les autres, avouant que la tendance d'aucun de ces penchans ne pouvait coïncider avec le bien, ont créé pour rendre compte de la poursuite de ce but, un penchant nouveau et vulgairement ignoré, mais dont l'existence leur a semblé démontrée par la réalité même de ce but. J'ai réfuté cette seconde solution du problème moral exactement de la même manière que la solution égoïste. J'ai montré que non-seulement un penchant de notre nature était incapable d'obliger, mais qu'il ne pouvait avoir une autorité supérieure à aucun autre, et qu'à ce premier titre la solution instinctive du problème moral était inadmissible. J'ai montré, en second lieu, que si les buts réunis de tout les penchans de notre nature pouvaient à toute force coïncider avec le but représenté par le mot *bien* dans les jugemens moraux, du moins l'objet particulier d'un de ces penchans ne pouvait, en aucune manière, suffire à cette coïncidence, et que Smith luimême l'avait reconnu de la sympathie, le moins incapable peut-être de soutenir cette épreuve; qu'à la vérité les philosophes instinctifs qui, prenant le bien moral tel qu'il est, en ont fait l'objet d'un penchant

spécial de leur création, avaient mis leur système à l'abri de cette seconde objection, mais que leur solution reste exposée à la première, qui suffit pour la détruire. Car quelque élevé que puisse être l'objet du nouveau penchant qu'ils inventent, nous ne sommes toujours déterminés à le poursuivre que par ce penchant. Or, ce penchant reste par sa nature égal à tous les autres, et ne saurait pas plus qu'eux être obligatoire. Telle a été ma réfutation de la solution instinctive.

Après vous avoir ainsi rappelé et notre point de départ et le chemin que nous avons parcouru, il est tems maintenant de poursuivre et d'arriver à la troisième solution possible, c'est-à-dire à la solution rationnelle du problème moral. Je vais vous dire en deux mots en quoi elle consiste.

Il y a cela de commun, Messieurs, entre tous les systèmes rationnels possibles, que tous considèrent l'idée du bien, telle qu'elle est impliquée dans les jugemens moraux du sens commun, comme une conception *à priori* de la raison. Quelle que soit donc, selon ces systèmes, l'idée cachée sous le mot *bien*, tous reconnaissent que ce n'est ni l'instinct ni l'expérience qui nous la donnent, mais qu'elle émane de la raison intuitive. Un autre dogme commun à tous les systèmes rationnels, c'est que, à l'idée du bien telle qu'elle est conçue par la raison, se trouve immédiatement attachée l'idée d'obligation, en sorte que par cela seul que nous concevons le bien, nous connaissons qu'il est de notre devoir de le faire.

Tous les systèmes rationnels s'accordent donc et sur

l'origine de l'idée du bien qu'ils rapportent à la raison *à priori*, et sur la nature du motif qui s'y attache, motif purement rationnel, et qui est celui-là même que représente le mot *obligation*; tous s'accordent par conséquent à ne reconnaître ni dans la détermination instinctive, ni dans la détermination égoïste, le type de la détermination morale, et par conséquent à rejeter comme fausses et la solution égoïste, et la solution instinctive du problème qui a pour objet de découvrir les véritables élémens de cette détermination. Aux yeux des philosophes rationnels, ni l'idée de la plus grande satisfaction de tous les penchans de notre nature, ni celle de l'objet spécial de l'un quelconque de ces penchans, n'équivalent à l'idée du bien. Tous pensent que ce mot représente une autre idée qu'il n'est donné qu'à la seule raison de concevoir, et qui, à peine conçue, nous apparaît comme obligatoire. Voilà ce qu'il y a de commun entre tous les philosophes rationnels, et ce qui caractérise la solution qu'ils donnent au problème moral.

Ce qui les distingue, Messieurs, c'est que pour les uns l'idée du bien est simple et irréductible, tandis qu'aux yeux des autres elle ne l'est pas. Pour ceux-là, en d'autres termes, la notion du bien n'est ni une idée complexe qu'on puisse décomposer et définir par les idées particulières qu'elle contient, ni la traduction d'une idée plus élevée dans laquelle on puisse la résoudre, et par laquelle on puisse l'expliquer; à leur sens, tout ce qu'on peut dire du bien est de le nommer; l'idée en est plus claire que toute autre par

laquelle on essayerait de la traduire, et toutes les explications qu'on cherche à en donner n'ont pour effet que de l'obscurcir. Pour les philosophes qui adoptent cette manière de voir, le problème de la nature du bien est promptement résolu; à la question : *Qu'est-ce que le bien?* ils répondent que c'est le bien, et il ne s'agit plus pour eux que de déterminer en quelles choses il se rencontre, comment il est conçu, et de quels phénomènes cette conception est accompagnée. En sorte que tous les systèmes de cette espèce, identiques sur la nature du bien qu'ils ne définissent pas, ne peuvent plus différer entre eux que sur des points accessoires. Aussi considérerai-je tous ces systèmes comme n'en formant qu'un, et les embrasserai-je dans une seule et même critique. Cudworth, Price, et les philosophes de l'école écossaise proprement dite, sont au nombre des philosophes qui ont embrassé cette opinion. Les systèmes rationnels qui adoptent l'idée opposée sont au contraire très-distincts les uns des autres. Admettant en effet que l'idée du bien est réductible dans une ou plusieurs autres et que par conséquent elle est définissable, les auteurs de ces systèmes ne s'entendent pas sur cette définition, et chacun donnant la sienne, il en résulte une grande variété de doctrines. Ainsi pour Wollaston *bien* veut dire *vrai*, et cette conduite est moralement bonne, qui est conforme à la vérité. Pour Mallebranche, au contraire, le bien, c'est l'ordre, et la moralité consiste à se conduire conformément à l'ordre. Elle consisterait, selon Clarke, à se conduire conformément aux rapports qui existent entre

les choses, et conformément à la nature des choses, selon les Stoïciens. Wolf pense que l'idée de bien se résout dans celle de perfection, et Fergusson dans celle d'excellence. Il sera tems, quand j'en viendrai à l'examen de cette classe de systèmes, de vous indiquer les solutions différentes qu'a reçue la question morale dans ce point de vue ; mon seul objet en ce moment, c'est de vous faire comprendre le fondement de la classification que j'établis entre les philosophes rationnels. Cette classification repose sur ce fait, que parmi ces philosophes les uns considèrent l'idée du bien comme une idée tout aussi simple que celles de tems ou d'espace, et par conséquent se refusent à la définir et l'abandonnent à sa propre clarté, tandis que les autres, partant de l'idée contraire, acceptent le problème de la définition du bien, et aboutissent à une grande variété de solutions.

Mon dessein, Messieurs, est de vous présenter successivement quelques échantillons de ces deux espèces de systèmes. C'est par des exemples que je vous ai fait connaître le véritable esprit des morales instinctive et égoïste; je persisterai dans cette méthode, et c'est par des exemples que je vous initierai à l'intelligence de la morale rationnelle. Mais au lieu que je me suis laissé aller à de longs développemens sur les systèmes égoïstes et instinctifs, je m'efforcerai d'être rapide dans l'exposition et dans la critique des doctrines rationnelles. L'étendue qu'a prise, en quelque sorte malgré moi, cette partie préliminaire de mon cours commence à m'effrayer, et cette considération seule suffirait pour

m'engager à la concision. Heureusement cette rapidité plus grande que je désire et que vous devez souhaiter comme moi, les progrès qu'a faits notre recherche me la permettent. Peu de mots suffiront pour vous expliquer ma pensée.

Je vous le rappelais tout à l'heure, Messieurs, nous nous sommes proposé un double but dans cette recherche préliminaire; le premier, d'examiner les différens systèmes qui, d'une manière ou d'une autre, ont méconnu ou altéré le vrai principe de la morale, c'est-à-dire la loi obligatoire de la conduite humaine; le second, d'arriver, à travers la critique de ces systèmes, à démêler nous-mêmes d'une manière plus nette et à poser d'une manière plus précise cette loi dont le droit naturel doit sortir tout entier. Or, Messieurs, quelle est l'essence du système rationnel? C'est de rapporter à la raison intuitive l'origine de l'idée du bien. — Mais sur quoi peut se fonder le système rationnel pour arriver à ce résultat? Nécessairement sur les caractères du bien, tel qu'il est impliqué dans nos jugemens moraux, et sur la nature des seules idées que puissent nous en donner l'instinct et la raison empirique. — Tous les systèmes rationnels nient donc nécessairement la capacité de l'instinct et de la raison empirique à nous révéler le véritable bien; tous rejettent donc, comme ne remplissant pas l'idée de ce bien, et le bien instinctif et le bien égoïste. — Voilà ce que tout système rationnel nie nécessairement. — Et maintenant, que reconnaît-il non moins nécessairement? Il reconnaît que le bien tel qu'il est impliqué

dans les jugemens moraux, est obligatoire et impersonnel, c'est-à-dire qu'il a l'autorité d'une loi, et qu'il n'est pas seulement bien par rapport à l'individu, mais en soi; car tels sont les caractères qui forcent l'intelligence à en attribuer la révélation à la raison intuitive. Mais, Messieurs, nous sommes déjà parfaitement édifiés sur tous ces points; car, nous les avons établis, et fort au long, dans la critique à laquelle nous avons soumis les systèmes égoïstes et instinctifs. Or si, d'une part, tous ces points nous sont démontrés, et, si de l'autre, sur tous ces points toutes les doctrines rationnelles sont unanimes, il est parfaitement inutile que nous exposions et examinions en détail les parties de ces doctrines qui s'y rapportent, d'autant mieux que nous serons obligés de revenir sur toutes ces vérités et de les établir scientifiquement, quand nous poserons pour notre propre compte les bases de la morale. Il ne reste donc qu'un point sur lequel les doctrines rationnelles se divisent, et par lequel elles puissent altérer les véritables bases de la morale, et ce point est en même tems le seul qui ne soit pas encore déterminé pour nous, et sur lequel nous puissions n'être point d'accord avec ces doctrines; ce point, c'est la question de la nature du bien. Qu'est-ce que le bien? quelle idée représente ce mot dans les jugemens moraux? est-ce une idée simple, indéfinissable, ou bien une idée définissable, réductible dans une autre? et, dans cette dernière hypothèse, quelle est cette idée? voilà tout le débat entre les philosophes rationnels, et voilà

aussi la seule chose qu'il nous importe à nous-mêmes de savoir et d'apprendre. Sur tous les autres points nous sommes fixés ou près de l'être. Nous avons écarté une foule d'erreurs et dégagé une grande partie des vérités fondamentales de la morale; un seul problème important reste, et c'est celui-là; car, comment démêler les véritables règles de la conduite humaine, si nous ignorons en quoi consiste le bien, c'est-à-dire l'idée suprême dont toutes ces règles doivent sortir? Ainsi, Messieurs, notre recherche s'est singulièrement simplifiée, et c'est parce qu'elle s'est simplifiée que nous n'avons à exposer et à examiner sérieusement les systèmes rationnels que sur un point, ce qui nous permettra d'être beaucoup plus rapide dans cette partie de notre revue historique que dans les précédentes.

Ces observations faites, j'arrive, Messieurs, aux doctrines rationnelles, en commençant par celles de la première catégorie, c'est-à-dire par celles qui considèrent l'idée du bien comme simple et irréductible.

J'ai choisi de préférence, pour vous donner une idée vraie et complète de ces doctrines, le système de Price, philosophe anglais qui a vécu dans le 18e siècle, et dont l'ouvrage intitulé *Revue des principales questions de la morale*, est antérieur de plusieurs années au premier ouvrage de Reid, chef de l'école écossaise. La préférence que j'accorde à la doctrine morale de Price sur celles tout-à-fait de même nature des philosophes de cette école, n'est pas fondée seulement sur cette antériorité; elle l'est encore et prin-

cipalement sur le mérite intrinsèque de l'exposition de Price, supérieure par l'étendue et la force à celles de Reid et de Stewart.

Price n'est pas le premier qui, en Angleterre, ait adopté et professé cette forme du système rationnel. Avant lui, un autre anglais, Cudworth, avait soutenu la même opinion en opposition au système de Hobbes. Les idées de Cudworth peuvent se résumer en très-peu de mots. Il croyait que les notions de bien et de mal ne viennent ni des sens ni de l'expérience, ce qui veut dire qu'elles ne viennent ni de l'instinct, ni de la raison tirant du spectacle de l'instinct l'idée de notre plus grand bien. Selon lui, la raison conçoit les idées de bien et de mal d'une manière immédiate, à l'occasion des actions humaines, absolument, comme à l'occasion des événemens, elle conçoit l'idée de cause, ou celle d'espace à l'occasion des corps. Mais, de même qu'en voyant un fait et en concevant qu'il a une cause, nous ne tirons pas l'idée de la cause de celle du fait, bien que la seconde soit l'occasion de la première, de même, selon Cudworth, les idées de bien et de mal ne sortent pas pour nous du spectacle des actions; mais le spectacle des actions les éveille en nous, où elles sont, et où, une fois conçues, elles s'universalisent. D'où vient que ces idées se trouvent en nous? C'est, selon Cudworth, que notre raison est une émanation de l'entendement divin qui est leur siége naturel et éternel. Vous reconnaissez dans cette doctrine celle que développa d'une manière si admirable Platon dans l'antiquité. Selon cette doctrine,

les idées universelles et absolues du bien et du mal, du beau et du laid, du vrai et du faux existent de toute éternité dans la raison divine. Emanation de cette raison suprême, la nôtre conserve en ce monde un souvenir confus de ces idées; elles dorment en nous tant qu'aucune occasion extérieure ne vient les exciter; mais le flot des phénomènes qui s'écoulent sous les yeux de l'entendement ne tarde pas à les éveiller; alors elles s'appliquent aux choses et leur donnent un sens et des caractères qu'elles n'ont point par elles-mêmes. C'est la doctrine des idées, sous sa forme sinon la plus sévère, du moins la plus ingénieuse, car elle ne se borne pas à reconnaître en nous la présence de ces idées, elle explique encore pourquoi et comment elles y sont. En renouvelant ce système, Cudworth atteignait le but qu'il avait principalement en vue, celui de sauver les idées morales du caractère de relativité et de mobilité que la doctrine de Hobbes leur imprimait. Les actions ne sont pas bonnes pour nous selon le rapport qu'elles soutiennent avec les penchans individuels, contingens et passagers de notre sensibilité; l'idée du bien subsiste indépendamment de tout acte et de tout être individuel; elle est éternelle et immuable comme Dieu en qui elle réside; notre raison ne la crée pas, elle la conçoit, et en appliquant aux actions ce type immuable, les apprécie et les juge. A l'idée du bien s'attache immédiatement l'idée de l'obligation, en sorte que nous avons des devoirs, une loi, et que ces devoirs et cette loi sont immuables comme le bien lui-même. Quant à l'idée du bien,

Cudworth la déclare simple et indéfinissable, et c'est par cette opinion qu'il appartient à la classe des philosophes rationnels dont nous nous occupons. Je me borne à ce peu de mots sur la doctrine de Cudworth ; ils suffisent pour vous montrer que les idées de Price n'étaient pas sans précédens dans sa propre patrie.

Ce que Hobbes avait été pour Cudworth, Hutcheson le fut pour Price ; ce furent les conséquences de la doctrine du philosophe irlandais qui le déterminèrent à écrire, et contre ces conséquences qu'il éleva son système.

Q'avait prétendu Hutcheson ? Trois choses qui résument toute sa doctrine. La première que les idées du bien et du mal sont en nous des idées simples et originales. La seconde, qu'étant simples et originales, elles dérivent nécessairement d'un sens. La troisième, que tout sens étant un principe arbitraire de notre constitution, le bien et le mal sont relatifs à notre constitution, n'ont pas plus de réalité objective que le doux et l'amer, et changeraient de nature si nous en changions nous-mêmes. Voilà ce que Hutcheson avait explicitement professé ou implicitement admis ; son système, rigoureusement interprété, rendait la conséquence que les mots *bien* et *mal* ne signifient pas pour nous ce que sont réellement les actions, mais simplement quelles sensations elles nous font éprouver. Or, s'il en est ainsi, il n'y a plus de morale ; et il en est ainsi, non seulement si le système instinctif, mais encore si le système égoïste sont vrais, car le système égoïste professe comme le système instinc-

tif, qu'une action n'est bonne que parce qu'elle est capable de produire en nous un certain plaisir. Price vit parfaitement, et l'identité, sous ce point de vue, des deux systèmes, et le danger de la conséquence commune qui en découlait. Rétablir contre ces deux système la réalité objective du bien et du mal et leur immutabilité, tel fut son but. En disant comment il y parvint, je vous ferai connaître, Messieurs, toute la suite de ses idées.

Price, Messieurs, procède en maître. Sa vue, pénétrante et juste, saisit du premier coup le nœud de la difficulté, et aborde immédiatement la question qu'il faut avoir éclaircie pour le résoudre. Cette question n'est autre que celle-là même de l'origine de nos idées. Car, de quoi s'agit-il dans le débat? Nous avons en nous deux facultés, la sensibilité et l'intelligence; de ces deux facultés, la première voit les choses telles qu'elles sont; l'autre ne nous apprend que l'effet qu'elles produisent sur nous. Les idées données par celle-là expriment donc des réalités indépendantes de nous, et qui existeraient encore si nous étions autrement faits, et même, si nous n'existions pas. Les idées données par la seconde n'expriment au contraire que des faits, des sensations en nous, lesquelles n'existeraient pas sans nous, ou changeraient si nous changions. La question de la réalité objective et de l'immutabilité du bien et du mal se réduit donc à celle de savoir si les idées du bien et du mal que nous avons, sont de la première ou de la seconde espèce, ou, ce qui revient au même, dérivent de l'in-

. La manière dont il le démontre est aussi forte qu'elle est simple. Il prend certaines idées qui sont en nous, et fait voir que ni la sensibilité, ni l'intelligence en tant que faculté empirique, ne peuvent en rendre compte. La sensibilité ne peut en rendre compte, car elles ne représentent aucune sensation. L'intelligence, en tant que faculté empirique ou d'observation, ne peut en rendre compte non plus ; car, d'une part, ces idées ne représentent rien d'observable, ni en nous, ni hors de nous ; car, d'autre part, ces idées expriment des choses qui dépassent les limites de toute observation, et aussi celles de toute généralisation ; ces idées, en d'autres termes, sont absolues. Une raison qui prouve encore plus catégoriquement que ces idées échappent à l'expérience, c'est que l'expérience les présuppose ; c'est que nous ne pourrions former aucun jugement, arriver à l'intelligence de quoi que ce soit, sans ces idées. Si ces idées existent, et si elles ne dérivent ni de la sensibilité ni de l'observation, qu'en faire ? Il faut ou les nier ou les reconnaître. Les nier, impossible, quoique Hume l'ait osé ; il faut donc les admettre, et les considérer ou comme de pures formes de notre esprit, et alors on tombe (comme l'a fait Kant plus tard) dans le septicisme universel, ou comme des conceptions de faits réels, quoique invisibles, dans les choses. Il n'y a évidemment que cette dernière hypothèse d'admissible, dit Price, car c'est la seule qui soit conforme aux croyances universelles de l'humanité, et à la conscience intime de tout homme. Quand nous concevons le tems, l'espace, les causes, etc.,

nous croyons fermement que ces idées représentent des réalités hors de nous, quoique ces réalité soient simplement intelligibles et non visibles. Si telle est la vraie nature de ces idées, il faut nécessairement les rapporter à la faculté qui, en nous, perçoit dans les choses ce qui y est, c'est-à-dire à l'entendement, et à un mode particulier de cette faculté, distinct du mode que désigne le mot *observation*. Il y a donc deux intelligences en nous, l'intelligence empirique, qui saisit dans les choses ce qu'elles contiennent d'observable, et l'intelligence *à priori* ou la raison intuitive, qui, par de là ce qui est visible, conçoit ce qui est invisible et ce qui dépasse toute observation et toute expérience. La doctrine de Locke est donc trop étroite, elle ne rend pas compte de toutes nos idées. Il est vrai qu'il n'y a que deux sources d'idées premières, la sensibilité et l'intelligence; mais Locke n'a vu dans l'intelligence que l'observation, et elle contient davantage; elle contient la raison intuitive, source féconde d'idées premières, car, d'elle seule émanent toutes les idées sans lesquelles nous ne comprendrions rien au spectacle du monde, toutes les idées fondamentales de l'intelligence et de la croyance humaine. J'ai abrégé, Messieurs, et mis sous ma forme cette belle démonstration de Price, renouvelée depuis en Ecosse et en Allemagne; mais Price a vu tout ce que je viens de dire, et je ne lui prête rien.

Cela posé, Messieurs, Price en revient aux idées du bien et du mal, et reprend le raisonnement

de Hutcheson, sur l'origine de ces idées. Les idées du bien et du mal sont simples et primitives, avait dit Hutcheson ; et Price en tombe d'accord. Si elles sont simples et primitives, avait encore dit Hutcheson, elles doivent émaner d'une faculté qui nous donne de telles idées ; Price en convient. Or, avait continué Hutcheson, nous ne percevons pas dans les actions le bien et le mal, comme dans les corps l'étendue et la forme ; cela est vrai, dit Price. Donc ces idées ne peuvent être que des idées de sensation, avait continué Hutcheson, et il faut nécessairement les attribuer à un sens spécial qui est agréablement affecté par certaines actions et désagréablement par d'autres. Ici Price arrête Hutcheson : Votre conclusion n'est pas rigoureuse, lui dit-il ; car, outre l'observation et la sensibilité, il y a une troisième source d'idées immédiates et premières, la raison intuitive. Il est vrai que l'observation ne donne pas les idées du bien et du mal, vous l'avez prouvé ; mais restent deux facultés, la sensibilité et la raison intuitive, et il est possible que les idées du bien et du mal dérivent de la dernière. En dérivent-elles réellement, ou avez-vous raison et viennent-elles de la sensibilité, voilà la question. Cette question, Messieurs, Price la résout en faveur de la raison intuitive. Voici en peu de mots ses argumens :

Et d'abord il explique l'opinion contraire. Elle a pris sa source dans ce fait, que le bien et le mal, une fois perçus dans les actions, nous affectent agréablement et désagréablement ; on n'a vu que ce dernier

fait, on a laissé échapper le premier, que cependant l'autre présuppose. Qu'est-ce qui distingue, poursuit Price, les idées qui dérivent de la sensibilité de celles qui viennent de l'intelligence? c'est que nous sentons que les unes ne représentent que certaines sensations en nous, tandis que nous savons que les autres représentent des réalités hors de nous. Or, quand l'humanité déclare que l'ingratitude est un vice et la reconnaissance une vertu, que désignent à ses yeux ces mots *vice* et *vertu*? ne signifient-ils qu'une chose, c'est que ces deux conduites produisent en nous certaines sensations, ou bien pensons-nous qu'en elles-mêmes, l'une est vicieuse, l'autre vertueuse? Evidemment, la conscience de l'humanité repousse la première opinion et professe la seconde. Mais, dira-t-on, l'humanité croit aussi que l'amer et le doux sont dans les corps? Oui, répond Price, mais quand elle y réfléchit, elle trouve que c'est une illusion, car elle trouve incompatibles l'idée de corps et les idées des qualités secondes; et, au contraire, quand elle y réfléchit, non seulement elle trouve compatibles l'idée d'action et l'idée de bien et de mal, mais absurde l'opinion que le bien et le mal n'existent pas dans les actions, et ne soient que des impressions en nous. Admettez en effet cette dernière opinion et voyez les conséquences : elles sont toutes plus répugnantes l'une que l'autre. Si elle était vraie, il serait impossible de se tromper dans les jugemens moraux; car la sensation est toujours ce qu'on la sent : donc dans deux jugemens opposés, portés sur la même action, ou par

deux individus ou par le même individu dans deux momens, il y aurait la même vérité. Si elle était vraie, en elles-mêmes les actions seraient indifférentes ; car, l'entendement seul voit les choses telles qu'elles sont, et l'entendement n'y pourrait voir ni bien ni mal ; toute action, toute conduite serait donc indifférente aux yeux de Dieu qui est un pur entendement. Si elle était vraie enfin, il n'y aurait rien d'obligatoire ; car il n'y a point d'obligation à faire ce qui plaît, ni à ne pas faire ce qui déplaît. Ainsi, tout repousse l'hypothèse que les idées de bien et de mal n'expriment que des sensations en nous ; tout démontre qu'elles expriment des qualités réelles dans les actions. Or, s'il en est ainsi, la conséquence de Hutcheson est détruite, et ce que Price avait démontré possible est maintenant démontré vrai : ces idées ne viennent pas d'un sens, elles viennent de la raison intuitive ; elles sont une conception *à priori* de la raison.

Telle est, Messieurs, la démonstration donnée par Price de l'origine rationnelle des idées morales. Cette démonstration n'est pas seulement belle, elle est encore inattaquable ; il en tire immédiatement la conclusion qui en découle, c'est-à-dire l'immutabilité du bien et du mal.

En effet, dit Price, toute qualité réelle des choses dérive de leur nature. Or, la nature des choses est immuable. Dieu peut détruire les choses, mais il ne peut faire qu'elles soient ce qu'elles ne sont pas. Il ne dépend donc d'aucune volonté ni d'aucun pouvoir de les changer ; donc il en est de même de leurs qua-

lités réelles; donc le bien et le mal, qualités réelles des actions, sont immuables, comme la nature même de ces actions d'où elles dérivent. Ainsi donc, aucun pouvoir, aucune volonté, pas même celle de Dieu, ne peut rendre bonnes des actions qui ne le sont pas. Ce qu'elles sont, elles le sont éternellement, comme ce qu'est un triangle ou un cercle. Tout jugement moral, vrai, exprime donc une vérité absolue, immuable, éternelle.

Après avoir ainsi démontré la non subjectivité, et par conséquent l'immutabilité des idées du bien et du mal, et l'origine rationnelle de ces idées, il restait à décrire la manière dont le bien et le mal sont conçus ou perçus par la raison; car, ce n'est pas assez de démontrer que l'idée du bien ne peut être donnée que par la raison, il faut montrer comment la raison la donne. Sur cette question Price est beaucoup moins explicite que sur les précédentes, on peut même dire qu'il ne la traite pas, et cependant son opinion ressort si clairement de tout l'ensemble de ses idées, qu'il est impossible de la méconnaître.

Selon lui, Messieurs, c'est à propos des actions des êtres libres et intelligens que le bien et le mal sont conçus. Le bien et le mal ne sont autre chose que des qualités, des caractères des actions. Ces qualités n'y sont pas visibles pour l'observation, mais elles y sont intelligibles pour la raison. De même qu'à la vue d'un évènement, je conçois qu'il se passe dans la durée, bien que la durée ne me soit pas visible, de même à la vue de certaines actions, il m'apparaît et

je conçois qu'elles sont bonnes ou mauvaises. Cette bonté ou cette méchanceté est-elle un rapport de convenance et de disconvenance de l'action avec un certain fait extérieur, comme l'ordre, la volonté de Dieu, la nature des choses, Price le nie formellement. Est-elle un rapport de convenance ou de disconvenance avec une idée absolue du bien, espèce de type qui serait dans notre intelligence comme Platon et Cudworth l'ont pensé, Price ne semble nullement le penser. A la vue des actions leur caractère moral nous apparaît immédiatement, leur bonté si elles sont bonnes, leur méchanceté si elles sont mauvaises, l'absence de ces deux qualités si elles sont indifférentes. Nous reconnaissons bien que ce caractère est identique à lui-même dans les différentes actions où il se rencontre, et que quelque diverses qu'elles soient, c'est toujours par la même qualité qu'elles sont bonnes; mais nous ne dégageons pas l'idée de cette qualité au bout d'un certain nombre d'expériences, pour l'appliquer, à l'avenir, comme formule aux actions, et les juger ainsi par leur convenance ou leur disconvenance avec ce type. Dans chaque cas particulier le caractère de l'action apparaît immédiatement à la raison dès que toutes les circonstances de l'agent et de l'objet sont suffisamment déterminées. Car, par action, Price n'entend pas le simple acte matériel, mais l'acte avec son motif, sa fin, la nature et la situation de l'individu qui le fait, et de l'être qui en est l'objet, toutes les circonstances, en un mot qui l'entourent, en sorte que ces circons-

tances changeant, l'acte a beau rester matériellement le même, l'action est changée. L'esprit ne descend donc pas de l'idée du bien à l'idée des principales vertus, et de l'idée de chacune de celles-ci à celles des différens cas qu'elle comprend. L'esprit suit une marche inverse; la qualité d'être bonnes lui apparaît dans les actions particulières; en rapprochant les actions où il a trouvé cette qualité, il s'apperçoit facilement que toutes ces actions rentrent dans un petit nombre de formules, comme la justice, la véracité, la bienfaisance, la reconnaissance; de là l'idée des différentes vertus ou des différentes branches du devoir; il s'apperçoit bien, en outre, que toutes ces vertus sont vertus par la présence de la même qualité qui est le bien; mais elles n'en sont pas moins différentes et irréductibles l'une dans l'autre. Il est vrai d'une vérité évidente, en d'autres termes, qu'il est bien d'être juste, d'être vrai, d'être bon; mais ces vérités ne peuvent pas se déduire de l'une d'elles, ni d'une vérité plus haute; elles sont autant de vérités premières distinctes, autant d'axiômes. Toutes expriment que le bien se rencontre dans une certaine action; mais, comme cette rencontre est un simple fait, et qu'on ne peut en rendre compte par aucune raison, ni par conséquent par une raison commune, il est impossible d'aller plus haut, et il faut s'arrêter là. Ces vérités, selon Price, font partie de la vérité éternelle et immuable, qui est un mode de Dieu. En Dieu résident avec elles l'idée éternelle et immuable du bien, et l'éternelle distinction du bien et du mal. Telle est la

manière dont Price entend la conception du bien par la raison, et dont il explique tous nos jugemens moraux.

Quant à l'idée du bien, Price professe qu'elle est simple; ce qui veut dire que le bien lui-même, ou ce caractère par lequel toutes les actions bonnes sont bonnes, est à ses yeux une qualité *sui generis*, originale, indécomposable comme la blancheur, et, par conséquent, aussi indéfinissable qu'elle. A cet égard l'opinion de Price n'est environnée d'aucun nuage, et c'est par cette opinion qu'il appartient à la première catégorie des philosophes rationnels. Vous comprendrez facilement, Messieurs, qu'une telle opinion, pour qui y croit fermement, n'est pas de nature à être établie par des preuves directes. Comment prouveriez-vous que la blancheur est une qualité simple, et que par conséquent elle est indéfinissable? C'est un fait et vous ne pourriez que l'affirmer. Il en est de même du bien aux yeux de Price; aussi se borne-t-il à dire que la qualité, représentée par ce mot, est simple, et à sommer ceux qui prétendent la définir, d'en montrer les élémens. Mais, si à cela se réduisent les raisons directes, il abonde en raisons indirectes. Il demande, si le bien était définissable, comment cette définition ne se trouverait pas dans tous les esprits, et pourquoi les philosophes qui l'ont cherchée, auraient abouti à des formules si différentes? Il parcourt ces formules, et s'attache à montrer d'une part par quelle illusion on les a prises pour des définitions, et à prouver de l'autre qu'elles n'en sont pas. Les unes, selon lui, n'expriment que quelques-unes des cir-

constances ou des effets inhérens au bien ou à sa perception ; les autres, qu'un des cas du bien, pris pour le bien lui-même ; de la première espèce sont ces formules : le bien est ce qui doit être fait, le bien c'est la perfection, l'excellence ; bien agir c'est agir selon la nature des choses, conformément aux rapports qui existent entre les choses. conformément à la volonté de Dieu, aux lois de la raison, de l'ordre, etc. ; il rapporte à la seconde catégorie tous les systèmes qui ont érigé une certaine vertu, la véracité, la bienveillance, la sociabilité, en type de la vertu, et donné la définition de cette vertu particulière pour la définition du bien lui-même. Il s'attache à démontrer que toutes ces prétendues définitions n'en sont pas, car aucune ne définit le bien, mais autre chose que lui, et toutes présupposent l'idée du bien qu'elles prétendent expliquer ; il montre qu'elles n'ont pas même l'avantage d'éclaircir l'idée du bien, car comme elles en présupposent l'idée, il faut au contraire avoir l'idée du bien pour les comprendre ; il montre, enfin, que comme *critéria* pour déterminer ce qui est bien, toutes sont inutiles, puisque c'est immédiatement et autrement que cette détermination a lieu, et presque toutes inexactes et dangereuses, car presque toutes ont une compréhension plus ou moins grande que le bien lui-même. Il s'étend particulièrement sur les définitions de la seconde catégorie et prouve en détail qu'il est impossible de dériver toutes les vertus d'une seule, et qu'il est aussi facile de tirer la seconde de la première, que la première de la seconde,

la bienveillance de la véracité, par exemple, que la véracité de la bienveillance.

A toutes ces définitions, Price oppose en outre, le témoignage de la conscience, qui atteste selon lui que nous ne procédons d'aucune de ces définitions pour apprécier les actions ; les jugemens moraux portés par les enfans, qui ne se doutent pas de ces formules, et qui sont incapables des raisonnemens qu'exigerait l'appréciation morale par ces formules ; enfin, le vulgaire tout entier, chez qui il est facile de constater la même ignorance, et impossible de méconnaître la même incapacité.

D'où viennent, dit Price, toutes ces définitions et tous les systèmes qui les ont proclamées? de deux causes principales, le désir de rendre raison des jugemens moraux, et l'amour de la simplicité. Il a paru beau de ramener toutes les vertus à une seule dont les autres ne seraient que des variantes, et de prouver par leur participation à la vertu suprême, comment toutes les autres sont des vertus. Mais s'il en était ainsi, il y aurait toujours un premier acte qui serait immédiatement perçu comme bon, et qui serait bon sans qu'on pût en donner d'autre raison, sinon que la raison perçoit qu'il l'est. Ainsi, d'une part, la raison de la vertu suprême échapperait, et avec elle toute véritable démonstration de la morale ; et d'une autre part, on aurait bien la définition de l'acte qui est conçu immédiatement bon, mais l'idée du bien conçu dans cet acte resterait toujours indéfinissable. Tous ces systèmes manquent donc le double but qu'ils veulent atteindre, car

ils n'aboutissent ni à définir le bien, ni à démontrer la morale.

Telles sont, Messieurs, très abrégées, les raisons par lesquelles Price défend sa thèse, que le bien n'est pas susceptible de définition. Mais une réflexion doit vous frapper, c'est que de plusieurs de ces raisons et de la théorie de l'auteur sur la manière dont le bien est perçu, il semblerait résulter que le raisonnement n'est jamais de mise en morale, puisque chaque action y est jugée en elle-même, et toujours immédiatement. Cette conséquence de ces idées n'a point échappé à Price, et je ne lui rendrais pas justice si je ne vous disais comment il résout la difficulté.

Deux causes, selon lui, produisent toutes les difficultés que nous rencontrons dans l'appréciation morale, et expliquent l'intervention du raisonnement et de la discussion en morale; la première c'est le conflit qui s'élève fréquemment entre différens devoirs; la seconde c'est la détermination des circonstances qui entourent l'action et qui décident de son caractère. Bien que dans l'un et dans l'autre cas la décision soit toujours l'effet d'une conception immédiate de la raison, la position de la question à décider peut donner lieu à toutes les discussions, à toutes les divergences d'opinion imaginables; et comme de l'exactitude avec laquelle toutes les circonstances de la question sont déterminées dépend la justesse de l'appréciation morale, de là aussi toutes les erreurs qu'on peut commettre en morale.

J'ai voulu, Messieurs, vous donner une idée nette

de la façon dont Price établit son opinion sur la nature du bien et sur la question fondamentale de savoir s'il est définissable. Je serai beaucoup plus rapide sur les autres points de son système.

Price montre qu'à la suite de l'intuition par laquelle nous est révélée la qualité morale des actions, d'autres faits se produisent qui, tous, présupposent cette intuition, mais qui sont, les uns, d'autres intuitions de la raison, et les autres, des faits d'une nature mixte, rationels et sensibles tout à la fois.

A cette dernière classe appartient le jugement qui déclare belles et aimables les actions bonnes, laides et détestables les actions mauvaises. L'émotion agréable que toute bonne action nous cause, est-elle un fait purement subjectif, c'est-à-dire qui dépende entièrement de la nature de notre sensibilité, ou bien participe-t-il, en quelque chose, à l'objectivité des notions morales, telle est la question que Price se pose, et qu'il étend successivement à un grand nombre d'autres affections de notre nature. Je ne ferai que vous indiquer sa conclusion qui est originale, et qui mériterait un examen dans lequel je ne veux pas entrer. Selon Price, parmi les plaisirs qui se produisent dans notre sensibilité, il en est qui sont pour nous inexplicables et dont nous ne pouvons rendre compte qu'en disant que nous avons été faits de manière à ce que leurs causes les produisissent en nous. Mais il y en a quelques-uns qui nous semblent avoir leur raison dans la nature éternelle des choses, et dont, par conséquent, la production nous apparaît, non comme le résultat de

l'organisation arbitraire de notre nature, mais comme la conséquence nécessaire de la nature des objets qui les produisent. Tel est celui que nous cause la vertu ou le bien moral; tels sont ceux qui dérivent pour nous des idées du bonheur, de l'ordre, de l'estime, etc. Dans tous ces cas, l'effet sensible nous paraît essentiel à la nature de l'objet qui le produit. Aussi de tels objets produisent-ils d'abord un plaisir qui est purement intellectuel, et qui, comme tel, est parfaitement indépendant de la constitution de notre nature. Mais ce plaisir serait trop froid pour nous attirer puissamment à la cause qui l'excite, et Dieu a voulu qu'il fût secondé par un autre plus énergique; c'est pourquoi il a placé en nous des instincts spéciaux qui nous attirent au bien, à l'ordre, à l'estime d'autrui, etc., et en vertu desquels toutes ces choses nous émeuvent sensiblement avec une grande énergie. Le bien produit donc en nous un double plaisir, l'un purement intellectuel, et qu'il est de l'essence du bien de produire; l'autre sensible et plus énergique, qui dérive de la constitution arbitraire de notre nature. Je le répète, cette théorie est curieuse, et Price en déduit une explication du bonheur de Dieu qui ne l'est pas moins. Ne pouvant l'examiner en elle-même ni dans ses conséquences, je la signale du moins à votre attention. Un autre fait de même nature est celui qui se produit à la suite de la pratique du bien et du mal, je veux dire la douleur d'avoir mal fait, et le plaisir d'avoir bien fait. Je ne m'y arrêterai pas, et j'arrive aux conceptions *a*

priori, qui suivent en nous la conception morale proprement dite, ou l'intuition du bien.

La première est celle du devoir ou de l'obligation ; elle est si étroitement liée à celle du bien, dit Price, que l'une ne peut venir sans l'autre, ou plutôt qu'elles ne sont que deux formes d'une seule et même conception, comme le sont celles de figure et de chose figurée. Demander pourquoi nous sommes obligés de faire le bien, est absurde, car c'est demander pourquoi le bien est le bien, ou pourquoi nous devons faire ce que nous devons faire. S'il en est ainsi, il s'en suit que tous les caractères du bien se communiquent à l'obligation de le faire, et que l'un étant immuable et indépendant du sujet qui le perçoit, il en est de même de l'autre. Ainsi l'obligation participe de la réalité objective du bien, et si aucun pouvoir, aucune volonté ne peut changer ce qui est bien, aucune volonté, aucun pouvoir ne peut créer, ni supprimer, ni altérer le devoir. Il suit encore de là que le devoir ne se résout pas dans la volonté et le pouvoir de Dieu, car ce n'est pas aux idées de pouvoir, de volonté, qu'est nécessairement enchaînée l'idée d'obligation, mais à l'idée de bien. En sorte qu'il faut d'abord concevoir la volonté de Dieu comme identique au bien, pour arriver à cette idée que ce que Dieu veut, nous sommes obligés de le faire. Telle est la force de la liaison qui unit les deux idée de bien et d'obligation, que ne pouvant pas ne pas concevoir dans Dieu une perception parfaite du bien, nous ne pouvons pas ne pas concevoir Dieu soumis à l'obligation morale comme nous ; ce

qui, du reste, n'ébranle pas la toute puissance de Dieu, car ce n'est dire autre chose, sinon que la puissance de Dieu ne va pas jusqu'à pouvoir changer sa propre nature, à laquelle le bien est essentiel, ou dont le bien est un mode. Une autre remarque de Price, c'est que si l'idée d'obligation n'est inhérente qu'à celle du bien, il n'y a de loi que le bien, et rien n'est loi que par sa participation au bien; car, l'idée de loi impliquant celle d'obligation, et celle d'obligation celle de bien, il s'en suit que la première implique la troisième. Aussi toutes les qualités qu'on attribue à la loi, son objectivité, sa supériorité sur les personnes, son immutabilité, etc., sont précisément tous les caractères du bien. Telle est l'idée que Price se forme, et de la nature de l'obligation, et de l'origine de l'idée que nous en avons.

La seconde conception, qui est attachée à l'idée du bien, est celle que la pratique du bien rend l'agent digne de bonheur, et celle du mal, de misère; ou, en d'autres termes, que la vertu mérite, et que le vice démérite. Elle est immédiate comme la première; car l'idée de mérite n'est pas moins essentiellement impliquée dans celle de vertu, que celle d'obligation dans celle de bien. Cette conception, dit Price est parfaitement distincte du fait même que la vertu est pour nous une source de plaisir; car autre chose est d'apprendre par expérience que la vertu est accompagnée de bonheur, autre chose de concevoir comme une vérité nécessaire qu'elle en est digne. Cette conception ne résulte pas davantage de la vue que la vertu

est utile à la société; car si cette considération nous incline à vouloir du bien à l'homme vertueux, nous sentons clairement que nous y sommes déterminés antérieurement par une considération plus immédiate et plus simple, c'est qu'il est vertueux, et que par elle-même et en soi, la vertu est digne du bonheur.

Telle est, Messieurs, la description que Price donne du fait moral. Le surplus de son ouvrage est principalement consacré à deux choses : d'une part, à déterminer quelles sont les actions dans lesquelles nous découvrons la bonté morale, et c'est ce qu'il appelle la question de la matière du bien; d'autre part, à rechercher la différence qui existe entre la vertu absolue et la vertu pratique, et quelles sont les facultés qui rendent un être capable de vertu. Je ne m'arrêterai pas à vous exposer la doctrine de Price sur ces deux questions secondaires. Qu'il me suffise de dire que sur ces deux questions, la doctrine de Price n'offre rien d'original, et qui dépasse les plus simples données du sens commun. Conformément à son principe que nous concevons immédiatement le bien dans chaque action, il nie qu'il existe un devoir duquel tous les autres puissent être déduits, ou ce qui revient au même, une vertu dans laquelle les autres viennent se résoudre, et se borne à en donner l'énumération ordinaire. Quant à la seconde question, Price, comme tout le monde, assigne la liberté et l'intelligence comme les conditions de la moralité d'un être, et comme tout le monde encore, distingue entre la vertu absolue, qui consiste à faire volontairement et avec intelligence des

actions conformes à la loi morale, et la vertu pratique, qui existe par cela seul que nous croyons agir conformément au bien, alors même qu'il n'en est rien. Il n'y a rien là, comme vous le voyez, que tous les moralistes n'aient reconnu et proclamé.

Vous me pardonnerez, Messieurs, de m'être laissé aller, malgré ma promesse d'être rapide, à cette exposition développée du système de Price; comme il présente une construction régulière et claire du système rationnel dans tout ce que ce système a de constitutif, j'ai cru que je devais profiter de cette occasion pour vous l'offrir dans son ensemble. Le type ainsi posé, je ne vous signalerai plus dans les autres systèmes rationnels que les points par lesquels ils en diffèrent, et, comme je vous l'ai dit, ces points se ramènent principalement à un, qui est celui de la nature du bien et de la réductibilité ou de l'irréductibilité de la notion que nous en avons.

Mais avant d'interroger, sur cette question fondamentale, les systèmes qui la résolvent autrement que celui de Price, je soumettrai, dans la prochaine leçon, son opinion à un sérieux examen.

Vingt-deuxième Leçon.

SYSTÈME RATIONNEL. — CRITIQUE DE PRICE.

L'objet de ma dernière leçon a été de vous faire connaître les principaux points de la doctrine morale de Price. Cette doctrine se divise en deux parties, la partie négative et la partie positive. La partie négative est tout entière dans la démonstration de cette vérité, que les caractères du bien ne permettent pas d'en attribuer la révélation ni à l'instinct ni à la raison empirique, mais que l'idée ne peut nous en être donnée que par la raison intuitive. Cette partie négative de la doctrine de Price, je l'adopte sans réserve. La partie positive comprend deux choses; d'une part l'opinion de Price sur la nature du bien et la manière dont la raison le conçoit; d'autre part la description des différens phénomènes rationnels et sensibles qui accompagnent en nous la conception du

bien. J'adopte encore, sauf développemens et modifications, cette dernière partie de la doctrine positive de Price; mais quant à ce qu'il pense de la nature du bien et de la manière dont il se révèle à la raison, mon opinion diffère notablement de la sienne, et je me propose de consacrer cette leçon à vous montrer en quoi et pourquoi. C'est précisément à cause de cette dissidence et de la gravité de la question sur laquelle elle porte, que j'ai dû dans la précédente leçon vous faire connaître avec étendue les sentimens de Price et les motifs par lesquels il essaie de les justifier. Je le devais encore par une autre raison, c'est que l'opinion de Price sur ce point fondamental a beaucoup d'autorité dans ce pays, où les doctrines de l'école Écossaise l'ont importée et popularisée. En effet, le système de Price est précisément celui de Reid et de Dugald Stewart. Sans doute ces derniers philosophes ont élargi le champ dans lequel leur devancier s'était enfermé, en introduisant dans la recherche morale, l'examen de la nature, des lois et du rôle en nous de l'amour de soi et des instincts; mais quant au problème moral proprement dit, ils l'ont envisagé du même point de vue, et sont arrivés par le même chemin aux-mêmes conclusions. C'est ce qu'un très-petit nombre de détails sur la manière dont Stewart considère le problème et le résout, suffira pour établir. Ces détails seront courts, Messieurs; permettez-les moi; après quoi j'arriverai à l'examen critique que je vous ai annoncé.

Stewart, Messieurs, et dans les *Esquisses* dont j'ai

publié la traduction, et dans son ouvrage posthume *Des facultés actives et morales de l'homme* qui vient également d'être traduit, distingue deux questions dans le problême fondamental de la morale, celle de la nature du bien, et celle de la faculté qui nous le révèle; et il examine sucessivement ces deux questions.

Sur la première, voici ses conclusions : il pose en fait que c'est à la vue des actions que l'idée de bien pénètre en nous; il affirme que cette idée représente une certaine qualité des actions, comme celle de mal la qualité contraire; il établit que ces qualités existent dans les actions indépendamment de nous, comme les qualités premières dans les corps, et ne sont point du tout de simples rapports des actions à nous, comme le sont de nous aux corps les qualités secondes. Quant à la nature de ces qualités, il les déclare, ainsi que les idées que nous en avons, parfaitement originales, simples, irréductibles, et par conséquent indéfinissables; et à l'exemple de Price et de Reid qu'il cite, il montre que nous ne pouvons traduire les mots de *bien* et de *mal* que par des phrases synonymes, ou en substituant à l'idée même qu'ils représentent celle de quelqu'une des circonstances qui en accompagnent la perception. Telles sont les opinions de Stewart sur la nature du bien.

Quant à la question de la faculté qui perçoit le bien dans les actions, il dit que la solution doit en être conséquente aux faits incontestables qu'il vient d'établir sur la nature du bien. Et après avoir fait l'histoire des opinions successives, professées en Angleterre sur

ce problème, il pose les conclusions suivantes : 1° le bien étant une qualité simple et réelle dans les actions, on ne peut en rapporter l'idée qu'à une faculté qui nous donne des idées originales et qui saisisse dans les choses les qualités qui y sont; 2°. on ne peut donc rapporter cette idée à un sens de la nature du goût et de l'odorat, car de tels sens ne nous révèlent pas ce que sont les choses, mais simplement l'effet qu'elles produisent sur nous; 3°. on ne peut non plus la rapporter à la raison, si, par raison, on n'entend que la faculté qui saisit les rapports et déduit les conséquences des idées déjà obtenues, car l'idée du bien est une idée originale, première, et non l'idée d'un rapport ou d'une conséquence; 4°. mais si, par *sens* on entend une faculté analogue à celle qui saisit l'étendue dans les corps, et si, par *raison*, on entend la raison intuitive, qui nous donne les idées simples et originales d'espace, de durée, de cause, on peut rapporter l'idée de bien ou à un sens ou à la raison; 5° quant au choix entre ces deux origines, Stewart incline pour la raison, mais en déclarant que la question devient sans importance, du moment que l'on admet que les mots *bien* et *mal* représentent des qualités simples et réelles des actions.

Voilà, Messieurs, l'opinion de Stewart. J'ose dire qu'il n'est besoin d'aucun commentaire pour montrer sa parfaite indentité avec celle de Price. J'arrive donc immédiatement à l'examen de cette opinion qui est le véritable objet de cette leçon.

Pour la juger, Messieurs, il n'y a qu'un moyen, c'est de la rapprocher des faits qu'elle a la prétention

de représenter. Il est donc nécessaire de rappeler ici ces faits. Comme vous les connaissez déjà, je le ferai dans le moins de mots possibles.

L'observation atteste et la raison conçoit que toute action humaine a un mobile et un but. En recherchant quels sont les buts distincts des actions humaines, on trouve que ces buts se réduisent à trois : 1° l'objet propre d'un des penchans de notre nature ; 2° la plus grande satisfaction de notre nature, ou le plaisir qui en est la suite ; 3° ce qui est bien en soi. On trouve pareillement que tous les mobiles distincts des actions humaines se réduisent à trois, qui correspondent à ces trois buts, savoir : 1° l'un des instincts de notre nature ; 2° le désir de formation secondaire, qu'on appelle amour de soi ou désir du bonheur ; 3° l'obligation. De là, trois formes pures de déterminations, sans compter les formes mixtes, qui résultent des diverses combinaisons possibles des trois buts et des trois mobiles.

Cela posé, Messieurs, nous appelons du nom de bien les choses suivantes :

1°. Les objets des divers instincts de notre nature ; ainsi les alimens, la richesse, le pouvoir, la gloire, l'estime, l'amitié, sont des biens. *Bien*, dans cette première acception, désigne donc ce qui est propre à satisfaire un de nos désirs. Aussi y a-t-il autant de ces biens que nous avons de désirs.

2°. La plus grande satisfaction de notre nature, c'est-à-dire, ou son plus grand bien, ou son plus grand bonheur, selon qu'on considère la satisfaction

elle-même, ou sa conséquence, qui est le plaisir. Ici le mot *bien* ne représente plus l'objet d'un désir, ni sa satisfaction, mais la plus grande satisfaction de tous nos désirs. Chacun peut entendre ce bien à sa manière, mais il est un pour chacun.

3°. Le bien en soi. Par *bien*, dans cette troisième acception, nous entendons non ce qui n'est bon que par rapport à nous, mais ce qui est bon indépendamment de nous et de tout individu, ce qui est bon en soi et d'une manière absolue. Il n'y a qu'un bien de cette espèce, tandis qu'il y a autant de biens de la seconde que d'espèces d'êtres, et autant de la première que de désirs dans les individus.

4°. La conformité de l'action volontaire d'un être intelligent et libre au bien en soi. Le mot *bien*, dans cette dernière acception, représente cette qualité de la conduite des individus intelligens et libres d'être, conforme au bien absolu; ce bien est la vertu, la moralité, le bien moral.

Vous voyez, Messieurs, que le mot *bien* a, dans notre langue, quatre acceptions différentes, et même cinq, si l'on veut distinguer entre la satisfaction de nos désirs et le plaisir qui l'accompagne; et même six, si l'on voulait s'arrêter à une autre distinction entre les véritables objets de nos désirs et les choses propres à nous les procurer, qui sont les choses *utiles*. Mais ne subdivisons pas, et tenons-nous-en à ces quatre acceptions. Si elles sont différentes, vous devez bien présumer que les choses qu'elles représentent ne peuvent avoir les mêmes caractères, ni les idées

que nous en avons, la même origine. Marquons donc encore ces différences qui sont aussi des faits.

1°. Nos instincts seuls déterminent ce qui est bon et mauvais pour nous, dans la première acception. Ainsi, si les alimens, la gloire, le pouvoir, sont des biens pour nous, c'est que notre nature aspire à ces différentes choses. Si notre nature était autrement faite, ces biens n'en seraient pas pour elle. Ces biens sont donc relatifs, et parce qu'ils le sont, l'expérience seule a pu nous les faire connaître; l'idée en est donc empirique.

2°. Notre raison apprend de l'expérience que tantôt notre nature est satisfaite, et que tantôt elle ne l'est pas; que tantôt elle l'est plus, tantôt moins. Elle apprend également de l'expérience ce en quoi consiste sa plus grande satisfaction, laquelle serait évidemment autre, si notre nature était différente. L'idée du plus grand bien de notre nature est donc empirique, et ce bien lui-même relatif.

3°. Le bien en soi n'est pas relatif, puisqu'il est bien par lui-même et absolument. D'un autre côté, l'observation ne pouvant rien atteindre d'absolu, il est impossible que l'idée de ce qu'est le bien en soi dérive de l'expérience. Cette idée, quelle que puisse être la chose qu'elle représente, est donc une conception *à priori* de la raison.

4°. Le bien en soi conçu, il est absolument vrai que toute action conforme à ce bien est bonne. L'idée du bien moral est donc enveloppée dans une conception absolue; elle dérive donc de la raison, elle est

donc absolue, et le bien qu'elle représente absolu comme elle.

De ces quatre biens, Messieurs, remarquez qu'il en est trois qui sont définis, et dont nous avons une idée précise, ce sont le bien instinctif, le bien personnel et le bien moral. Un seul ne l'est pas encore, le bien en soi, et nous sommes à la recherche de sa définition. Les deux premiers sont des buts d'action, mais ils ne sont point obligatoires, nous l'avons démontré; le désir seul nous détermine à les rechercher. Le troisième est aussi un but d'action, et le seul qui puisse être et qui soit obligatoire. Le quatrième est cette qualité que communique à la conduite la poursuite de ce dernier but.

Tels sont les faits, Messieurs, tels du moins ils m'apparaissent. Le propre des doctrines morales fausses est de les méconnaître, de les défigurer plus ou moins, et c'est pour cela qu'elles sont fausses. Celle qui les défigure le plus est la doctrine égoïste : toutes ces distinctions que je viens de marquer, elle les efface; tous ces faits que je viens de vous signaler, elle les absorbe dans un seul, la recherche calculée du bien personnel. La doctrine instinctive est moins aveugle ; elle distingue deux buts et deux mobiles : le but et le mobile instinctifs, le but et le mobile personnels ; mais elle méconnaît tout le reste. La doctrine de Price, Messieurs, est beaucoup plus près de la vérité ; elle reconnaît les trois mobiles et les trois buts, mais elle altère l'idée du troisième, et elle l'altère en supprimant la distinction qui existe entre le

bien absolu et le bien moral. Ces deux faits liés mais distincts, elle les confond en un seul, qui ne retient exclusivement ni les caractères de l'un, ni ceux de l'autre, mais qui les réunit, et, en les réunissant, les défigure. Là me semble être le vice fondamental de la doctrine de Price. Mais, avant tout, établissons d'une manière plus nette en quoi consiste son opinion, en quoi consiste la mienne, et le point précis par lequel elles diffèrent. Nous verrons après, si c'est moi qui vois dans les faits une distinction qui n'y est pas, ou si c'est lui qui en efface une qui y est.

Selon Price, selon Cudworth, selon Stewart, l'idée du bien n'est pas autre chose que l'idée d'une certaine qualité des actions, découverte en elles par la raison intuitive. Ainsi, hors des actions, il n'y a rien qui soit bon, et s'il n'y avait point d'actions le bien n'existerait pas. Il n'en existerait tout au plus que l'idée en Dieu; et cette idée serait celle d'une qualité possible, que pourraient revêtir des actions possibles. Telle est l'opinion de ces philosophes.

Selon moi, Messieurs, tout cela n'est vrai que du bien moral. L'idée du bien moral est j'en conviens, l'idée d'une certaine qualité des actions, qualité qui y existe réellement et que ma raison y découvre. S'il n'y avait point d'actions, cette qualité et par conséquent le bien moral n'existerait pas; l'idée seule en existerait, et cette idée serait celle d'une certaine qualité possible d'actions possibles. Mais pour moi, Messieurs, le bien moral ou cette qualité n'est point un un attribut intrinsèque de certaines actions comme la

forme ronde de certains corps ; c'est, au contraire, le rapport qui existe entre la tendance de certaines actions et un certain but absolument bon auquel les actions peuvent tendre ou ne pas tendre, et par rapport auquel elle sont bonnes quand elles y tendent, mauvaises quand elles n'y tendent pas. Ce but est le bien en soi ; car il est la seule chose au monde qui soit bonne par elle-même, et tout ce qui est bon ne l'est que par rapport à lui. Ce but est la réalité dont le mot *bien* est le nom, la seule dont l'idée forme avec celle du bien une équation absolue, puisque ces deux idées n'en font qu'une et sont identiques. Cette réalité existe indépendamment des actions, puisqu'elle est le but légitime de toute action libre. Sans elle les actions ne pourraient être ni bonnes ni mauvaises, puisqu'elles ne sont bonnes ou mauvaises que par leur rapport avec ce but qui est le bien. Loin donc que l'idée du bien ne représente que la qualité par laquelle les actions sont bonnes, il est vrai de dire que la bonté dans les actions n'est qu'une bonté dérivée, une bonté qui ne consiste que dans leur conformité avec ce que représente réellement et directement l'idée du bien, c'est-à-dire, avec ce qui seul est bon par soi-même, avec ce qui seul est véritablement le bien. Il faut donc distinguer le bien en soi et le bien moral ; le bien en soi qui est un but d'action, comme la satisfaction de notre nature, comme les objets divers de nos instincts, mais qui se distingue de tout autre en ce qu'il est *le bien* et par conséquent ce à quoi nous *devons* aspirer ; puis le bien moral ou la vertu, qui est la

qualité que revêt la conduite, que revêtent les actions quand elles vont à ce but.

Cudworth, Price, Stewart, confondent ces deux biens en un seul; ils ne voient dans le bien qu'une qualité des actions, qui est à la fois le caractère qui les rend bonnes et le but pour lequel elles doivent être faites. Vous voyez, Messieurs, l'opinion de ces philosophes, vous voyez la mienne, et vous saisissez bien la différence qui les sépare.

Mais je ne vous aurais pas fait embrasser toute l'étendue de cette dissidence, si je ne vous faisais voir, comment, selon qu'on adopte l'une ou l'autre de ces opinions sur la nature du bien, on est conduit d'une part à se former des idées différentes sur la manière dont il est conçu tant en lui-même que dans les actions, et, de l'autre, à résoudre d'une manière différente aussi la question de savoir si le bien est ou n'est pas définissable. Permettez-moi quelques développemens sur ces deux points.

Comment s'opère la perception du bien dans mon opinion? Le voici. La bonté et la méchanceté dans les actions n'étant que leur conformité ou leur non conformité avec le bien en soi, il est évident qu'elles n'ont pour moi aucun caractère tant que je ne possède pas l'idée de ce bien. Ce peut donc bien être à propos des actions que je vois faire où que je fais que je conçoive l'idée de ce bien, et je puis bien là concevoir plus ou moins clairement; mais, claire ou obscure, cette idée doit précéder dans mon esprit toute appréciation des actions particulières. Ainsi le début des conceptions

morales dans mon système, c'est nécessairement la conception du bien en soi; tant que je n'ai pas cette conception, je puis apprécier les actions d'après les maximes du sens commun ou de l'éducation que j'ai reçue; je ne les juge pas véritablement par moi-même. Mais l'idée du bien conçue, comment se fait cette appréciation? nécessairement encore par la confrontation des actions avec le bien en soi. Tout jugement des actions est donc la perception d'un rapport plus ou moins visible et par conséquent plus ou moins facile à déterminer; il n'y a donc qu'une conception immédiate, celle du bien en soi; toute conception de la bonté ou de la méchanceté morale, c'est-à-dire, toute appréciation des actions est donc médiate, et nous descendons de l'une à l'autre, la conception du bien en soi étant le point de départ, celle du bien des actions la conséquence. Voilà comment se passent nécessairement les choses dans mon opinion.

Elles se passent tout autrement dans l'opinion de Price. A la vue des actions qui s'accomplissent autour de nous, nous percevons immédiatement la bonté ou la méchanceté qui est en elles. Je vous vois voler, je vous vois secourir un pauvre, ma raison perçoit immédiatement que l'une de ces actions est mauvaise, l'autre bonne; elle découvre immédiatement en elles ces qualités. Puis ultérieurement nous tirons de cette expérience ces maximes générales, voler est mal, faire l'aumône est bien. Et puis ultérieurement encore, nous dégageons de ces maximes générales l'idée même du bien, soit que nous la tirions par abstraction de la qua-

lité même qu'elle représente comme semble le croire Price, soit que l'idée de cette qualité fût antérieurement en nous comme le présume Cudworth. Ainsi, je commence par percevoir dans les actions les qualités de bonté et de méchanceté morales, puis je tire de ces jugemens particuliers les maximes générales qui qualifient les actions, d'où je dégage enfin l'idée même du bien, voilà le procédé de la perception du bien dans l'opinion de Price. Ce qui est immédiat, dans cette opinion, c'est l'appréciation des actions particulières, ce qui est médiat c'est l'idée du bien. Nous commençons dans cette opinion par où nous finissons dans la mienne, et réciproquement. Et tout cela est une conséquence nécessaire des idées diverses que nous nous faisons de la nature du bien.

Une autre conséquence je ne dis plus nécessaire, mais naturelle de cette diversité, c'est l'opposition de l'opinion de Price et de la mienne sur la question de savoir si le bien est définissable. Vous allez voir, Messieurs, comment l'idée de Price, que le bien est une chose simple et irréductible, tient à son idée que le bien n'est qu'une qualité des actions, et comment, dans la critique à laquelle je vais soumettre son système et avec le sien tous les systèmes rationnels de la même catégorie, je ne devais pas et ne pouvais pas séparer ses opinions sur ces deux points.

En effet, Messieurs, supposez que l'idée que je me fais et du bien en soi, et du bien moral, et de la manière dont le dernier est déduit du premier, soit exacte; n'est-il pas évident que je ne puis me passer de la dé-

finition du bien, ni par conséquent prétendre que le bien est indéfinissable et qu'il n'y a rien à en dire que de le nommer? Comment, si je ne concevais pas, ni quel est, ni en quoi consiste ce but extérieur qui est absolument bon, qui est le bien, pourrais-je déterminer si les actions y tendent ou n'y tendent pas, et par conséquent si elles sont ou ne sont pas moralement bonnes? Il est évident que la chose me serait absolument impossible, et que, dans mon système, la première condition de tout jugement moral précis est une définition du bien en soi. Il est donc impossible, dans mon système, d'admettre que le bien soit indéfinissable, et aussi l'effort de tous les moralistes qui l'ont professé a été de définir le bien absolu, d'en déterminer l'idée; c'est même par ces définitions, que leurs systèmes divers se distinguent, comme nous le verrons. Cette même nécessité existe-t-elle dans l'opinion de Price? En aucune façon. Car le bien, selon lui, étant une qualité des actes, une qualité que nous y percevons immédiatement, il n'est pas plus nécessaire dans son opinion de définir le bien pour juger si les actions sont bonnes, qu'il n'est nécessaire de définir la blancheur pour juger si les objets sont blancs. Ainsi rien ne force, dans cette forme du système rationnel, d'arriver à une définition du bien. Il est vrai que si cette qualité des actions était définissable et définie, le système n'en subsisterait pas moins; mais supposez que ce système soit réellement faux; supposez que le bien dans les actions ne soit que leur conformité à une chose extérieure, le bien en soi, alors on devinerait pourquoi tous les

philosophes qui ont professé cette forme du système rationnel, ont tous préféré dire que le bien était une qualité simple et indéfinissable; c'est que si on ne définit pas la bonté morale, comme elle doit l'être, la conformité de l'acte au bien absolu, on ne sait plus qu'en dire, il est impossible de s'en faire une idée. Or, cette seule définition possible étant en opposition avec le système même, et par conséquent devant être exclue, il n'y avait plus qu'un parti à prendre, qui était de supposer et de déclarer que la bonté morale est une qualité simple, et qu'on ne peut la définir.

Vous voyez donc que ma dissidence avec Price, qui est celle des systèmes rationnels qui définissent le bien et de ceux qui ne le définissent pas, s'étend à trois choses : la nature du bien, la perception du bien et la définition du bien; et vous voyez en même tems comment elle est liée sur ces trois points, et comment existant sur l'un, elle doit s'étendre aux deux autres. Ma critique embrassera donc, Messieurs, l'opinion de Price sur ces trois points. Autrement elle ne serait pas intelligente.

Je ferai deux choses, Messieurs, je chercherai d'abord à vous expliquer, en supposant que mon opinion soit vraie, comment des philosophes distingués ont été conduits à concevoir et à admettre l'opinion que le système de Price représente; je m'efforcerai ensuite de faire voir qu'elle est inconciliable avec les faits. Je commence par le premier point.

Et d'abord, Messieurs, il est très-facile de s'expliquer historiquement, comment Price et les Écossais

furent conduits à s'arrêter à cette opinion. Il suffit pour cela de se rendre compte des impressions et des préoccupations sous l'influence desquelles ils écrivirent, et de la tâche philosophique à laquelle ils participèrent. Cette tâche, Messieurs, avait été posée aux penseurs par la théorie de Locke sur l'origine des connaissances. Comme il y a dans l'esprit humain beaucoup d'idées fondamentales qui ne représentent ni une chose perçue par les sens ou la conscience, ni un rapport entre les choses perçues par ces deux facultés, toutes ces idées et toutes les vérités qui s'y rattachent se trouvèrent compromises par cette théorie. Aussi émut-elle profondément les esprits réfléchis, et c'est à sauver ces idées que, pendant un siècle, toute la philosophie anglaise et une partie de celle du continent a consumé ses efforts. Il y avait pour y parvenir deux routes à prendre ; ou d'expliquer ces idées dans la théorie de Locke, ou de nier cette théorie et de prouver qu'elle ne reconnaissait pas toutes les sources de la connaissance humaine; et, de ces deux modes de réfutations, il était naturel que le premier précédât, et que le second suivît, et c'est ce qui est arrivé. De là, si je puis m'exprimer ainsi, deux bans de philosophes qui se succédèrent dans cette tâche. Hutcheson, Messieurs, appartient au premier, Price et les Écossais au second. Que fit Hutcheson dans la partie de cette tâche qui concerne la morale? Je vous l'ai dit; il ne nia pas la théorie de Locke; mais il s'efforça d'établir qu'il y avait en nous plus de sens qu'on n'y en reconnaît ordinairement, et qu'entre autres, il y en a un qui perçoit

dans les actions les qualités de bien et mal moral. Puisque Hutcheson convenait que le bien et le mal sont perçus par un sens, il devait reconnaître que le bien et le mal sont des qualités, et des qualités simples; ainsi le voulait la théorie de Locke. Il fut donc convenu que le bien et le mal étaient des qualités simples des actions. Hutcheson, par cette théorie, crut avoir tout sauvé. En effet, il avait obtenu un premier résultat. Le seul bien dont l'idée fut compatible avec la théorie de Locke était le plaisir ou le bien personnel; aussi l'égoïsme en était sorti; Hutcheson, par la découverte du sens moral, venait de montrer qu'il y avait un autre bien que le bien personnel, un bien désiré pour lui-même et non comme élément de notre propre bonheur. Il crut avoir tout fait. Mais ce n'était pas assez, et Hutcheson qui avait été forcé par l'impossibilité de définir la qualité qui est le bien, de l'assimiler plutôt aux qualités secondes qu'aux qualités premières de la matière, ne remarqua pas que sa théorie faisait du bien quelque chose de relatif à nous et qui changerait si nous changions. La conscience de l'humanité réclamait donc encore, et ce fut à ce second appel que répondit Price. Ainsi que je vous l'ai montré, le but de Price est de restituer l'objectivité et par conséquent l'immutabilité du bien et du mal, et c'est ce qui le conduisit à voir que la théorie de Locke était fausse et que la raison est aussi une source d'idées premières. Mais, comme il arrive ordinairement, sa première et principale pensée réalisée, il n'accorda qu'une importance secondaire à tout le reste, et il en

fut de même des philosophes écossais, ouvriers à la même tâche et y travaillant dans le même point de vue. Il accepta donc l'idée consacrée que le bien et le mal sont des qualités des actions, et des qualités simples et indéfinissables. Aussi bien la théorie de Locke avait enraciné le préjugé que toutes les idées fondamentales de l'esprit humain sont des idées simples ; les ennemis même de Locke subissaient ce préjugé, et Price n'avait garde d'admettre que les idées du bien et du mal moral appartinssent à la classe inférieure et dédaignée des idées de rapports. Tels sont les antécédens qui conduisirent Price à adopter l'opinion que nous combattons ; en voilà, en lui du moins, les origines historiques.

Mais cette opinion a sa racine dans des causes beaucoup plus générales, et qui devaient, indépendamment de toute circonstance historique, conduire naturellement quelques philosophes à s'y arrêter. Je vais vous en indiquer rapidement quelques-unes.

Si les découvertes de la réflexion restaient la propriété de ceux qui réfléchissent, la science, Messieurs, au lieu d'être la source du bonheur et du perfectionnement de l'humanité, ne serait utile qu'au petit nombre de ceux qui la cultivent; et bientôt même, en demeurant sous la forme qui lui est propre, elle deviendrait, par ses accroissemens continuels, un héritage que peu d'esprits seraient capables de recueillir. Mais il n'en va pas ainsi : à mesure que la science découvre, les vérités qu'elle a mises en lumière descendent, après avoir subi les longues épreu-

ves de l'examen, dans les esprits moins éclairés, puis dans ceux qui le sont moins encore, et finissent par devenir un bien commun, à la propriété duquel tous participent, les pâtres comme les rois, et les ignorans comme les savans; de plus, par une loi sage de la Providence, en devenant ainsi le patrimoine de tous, elles dépouillent leur forme scientifique, et se séparant peu à peu des raisons plus ou moins nombreuses qui les ont fait admettre, elles finissent par s'établir dans la croyance commune sous forme d'axiomes; et c'est sous cette forme simple qu'elles sont transmises des pères aux enfans, et, grâce à cette forme, que l'héritage de la vérité acquise peut s'accroître indéfiniment, sans devenir jamais pour les intelligences communes un fardeau impossible à porter. C'est ainsi, Messieurs, que se forme et s'enrichit de siècle en siècle cette science de tous qu'on appelle le sens commun, et qui n'en est plus une, parce que nous la recevons de notre nourrice, et la respirons avec l'air de notre tems. Si on analysait les vérités dont se compose, dans une nation et dans un siècle donnés, le sens commun, on y distinguerait deux espèces d'élémens : d'une part, le petit nombre de croyances innées dans l'esprit humain, qui sont, en quelque sorte, le capital intellectuel que chaque homme apporte en naissant, la dot de Dieu à tous; et d'autre part, un grand nombre de vérités successivement acquises par la réflexion des précédentes générations, et qui, successivement aussi, sont venues, chaque siècle, enrichir et accroître ce fonds commun. On re-

marquerait de plus que, quoique acquises, et n'ayant d'abord été admises que sur bonnes preuves, ces dernières se confondent entièrement avec les premières, paraissent, comme elles, des axiomes évidens par eux-mêmes, qui n'ont pas de preuves et qui n'ont pas besoin d'en avoir, et qu'il serait aussi insensé de contester que les autres, dont personne ne les distingue, tout le monde ayant oublié qu'un jour elles ont été acquises, un autre disputées, un autre reconnues vraies, et qu'elles ont ainsi une origine toute différente. Voilà, Messieurs, comment les choses se passent; voilà comment se crée et augmente le sens commun; voilà ses loix, voilà ce qui fait que le monde avance, se développe, s'éclaire; et dans le monde tout le monde, ici davantage et là moins; voilà enfin ce qui fait la différence entre les différentes sociétés d'hommes, le sens commun des unes étant plus riche que celui des autres.

Si cela est vrai de tous les ordres de vérités, comment n'en serait-il pas ainsi des vérités morales, en supposant, comme nous le faisons et comme j'ose dire que cela est, que l'appréciation des actions soit la découverte de leur rapport avec un certain but, qui est le bien, et dont la conception est immédiate? Quel autre ordre de vérités importe t-il davantage à l'humanité de découvrir? Sur quel autre la réflexion a-t-elle dû se porter plus tôt et avec plus d'attention et de suite? Dans quel autre, par conséquent, les découvertes ont-elles dû être plus anciennes et plus nombreuses, surtout si on songe qu'importantes com-

me elles étaient, la Providence a dû les rendre faciles? Et quel autre, par suite, a dû fournir de bonne heure au sens commun plus de maximes et d'axiomes? Si donc notre hypothèse est fondée, voici, Messieurs, comme les choses se passent en morale. A mesure que la civilisation fait des progrès, l'esprit humain découvre successivement les actions qui sont conformes au bien absolu, et à mesure que ces découvertes se font, elles se formulent dans le sens commun en maximes qui prononcent absolument que telle action est bonne ou mauvaise; peu à peu le pourquoi de ces propositions s'oublie, on ne s'en occupe plus, et ces maximes prennent l'apparence d'axiomes qui expriment des vérités immédiates, premières, évidentes par elles-mêmes. Et la preuve que les choses se passent ainsi, c'est qu'il ne faut pas remonter bien loin dans l'histoire de notre civilisation pour trouver une époque où, sur certaines actions, dont le caractère est aujourd'hui parfaitement fixé, le jugement de l'humanité était flottant et n'osait décider; c'est encore qu'on ne saurait prendre au hasard deux époques successives dans l'histoire d'une civilisation, sans rencontrer des différences entre la morale publique de ces deux époques. Or, que suit-il, Messieurs, du phénomène que je vous signale? Il s'ensuit que, dans une civilisation avancée, dans une civilisation comme la nôtre, par exemple, le caractère moral de la plupart des actions étant parfaitement déterminé, nous jugeons très-souvent les actions d'une manière immédiate, et sans comparaison préalable de

ces actions avec le bien absolu ; et de là, pour le dire en passant, la facilité avec laquelle la moralité d'un peuple peut être passagèrement pervertie sur un point donné, et l'ébranlement que subissent toutes les vérités morales aux époques où des vérités d'une autre espèce, mais passées comme elles dans le sens commun, sont mises en question. Qui conteste, par exemple, que voler est mal ; et qui s'inquiète de savoir pourquoi ? Personne. Il semble donc que la méchanceté morale du vol soit naturellement perçue d'une manière immédiate, et qu'elle le soit dans l'action. Or, les mêmes faits produisant la même illusion dans une foule de cas, elle prend, cette illusion, les apparences et l'autorité d'une vérité ; et ce qui la redouble, c'est que le philosophe trouve en lui l'appréciation morale opérée par le même procédé qu'il observe autour de lui. En effet, nous philosophons à un âge où tous les jugemens du sens commun ont pénétré dans notre esprit et s'y trouvent établis. Nous avons donc, nous aussi, la tête remplie de notions faites sur le caractère des différentes actions, et à nous aussi, il arrive souvent de les juger immédiatement. Quoi donc de plus naturel que de prendre ce procédé, que nous voyons appliqué hors de nous et que nous sentons s'appliquer en nous, pour le procédé vrai, naturel, primitif, de l'appréciation morale ? Ainsi fait-on, Messieurs ; et on oublie les exceptions, c'est-à-dire les cas difficiles qui obligent de revenir au procédé vrai, ou on les explique par d'autres circonstances ; et on ne fait pas attention qu'à ce

compte il faudrait regarder comme immédiates une foule de vérités certainement acquises, et qui sont devenues aussi des axiomes. L'apparence éclipse tout, triomphe de tout, et on adopte l'opinion dont Price a fait son système. C'est là, en effet, parmi les causes qui l'ont engendrée, l'une des plus puissantes; c'est la première que je vous signale.

Une seconde, Messieurs, et qui se rattache à une autre loi de l'esprit humain, c'est la forme sous laquelle les vérités morales sont et doivent nécessairement être rédigées en tant que préceptes, dans l'éducation et dans les lois. Nos parens, nos nourrices ne nous disent pas : cela est bon, cela est mauvais par telle et telle raison; ils nous disent simplement : ceci est bon, ceci est mauvais; et la première raison, c'est que nos parens et nos nourrices seraient en général fort embarrassés de faire la preuve qu'ils ommettent : ils n'ont pas reçu cette preuve, ils ne peuvent la rendre; mais une seconde raison, c'est la manière même dont toute loi, tout précepte moral doit être rédigé pour obtenir son effet, c'est-à-dire, pour être immédiatement et clairement compris. Si les lois et les préceptes procédaient par démonstration; s'ils disaient : le bien absolu est telle chose; telle action dans telle circonstance est conforme ou contraire à ce bien; donc vous devez la faire ou l'éviter; évidemment la loi serait longue et le précepte embarrassé. Il est bien plus simple et bien plus clair de dire : tu feras cela; tu ne feras pas cela; ou bien : ceci est bon, ceci est mauvais, sans dire pourquoi, et en s'en rapportant

pour sanctionner la loi, et à l'autorité du sens commun qui l'appuie, et à la vue obscure du bien absolu qui est dans toute nature humaine, et qui confirme secrètement tout ce qu'on peut dire de vrai, comme secrètement elle infirme tout ce qu'on peut dire de faux en morale. Ainsi, Messieurs, la formule naturelle et, en quelque sorte, nécessaire de tout précepte comme de toute loi, place immédiatement le bien et le mal dans l'action, et semble proclamer que le bien et le mal n'en sont que des qualités, et que c'est là que nous en saisissons et que nous en recueillons l'idée : autre cause d'illusion, qui devait concourir à faire adopter cette opinion par les philosophes.

D'autres plus puissantes encore, se rencontrent dans la manière même dont s'accomplissent naturellement en nous la conception du bien en soi et l'appréciation des actions qui en dérive.

Et d'abord, Messieurs, bien qu'il n'y ait rien de si différent que le bien en soi et le bien moral, puisque l'un est un but entièrement distinct et indépendant de tout acte, tandis que l'autre est la qualité de l'acte d'être conforme à ce but; il faut dire pourtant que dans beaucoup de cas l'appréciation de cette qualité dans l'acte est extrêmement facile, en sorte que la conception et le jugement sont très-voisins, et pour ainsi dire enveloppés dans un seul et même acte de l'esprit. Aussi bien, Messieurs, la Providence ne pouvait-elle environner de difficultés l'appréciation morale d'un certain nombre d'actions, qui sont en

quelque manière la substance de la conduite, tant elles se représentent souvent; et quoique toutes les précautions aient été prises dans la constitution de notre nature pour que nos instincts et notre intérêt nous les fissent envisager comme elles doivent l'être, encore la garantie de l'appréciation morale ne pouvait-elle être négligée quand il s'agissait d'un résultat si important. Aussi trouvons-nous leur caractère moral consacré, à très-peu de différence près, chez tous les peuples, et ne saurait-on indiquer une époque où il fut complètement incertain. Ce fait a trompé de deux manières les philosophes. En premier lieu, comme ces actes se présentent d'abord à l'esprit quand on s'occupe de morale, ils ont été choisis de préférence pour exemples, et comme on en trouve l'appréciation immémoriale et la même chez tous les peuples, on a argué de là en faveur de l'immédiateté de cette appréciation. En second lieu, en étudiant l'appréciation morale elle-même, dans celle de ces actes où elle est très-prompte et très-facile, on ne l'a vue que dans les cas les plus favorables à l'opinion qu'elle est immédiate, et il a été plus facile d'y trouver une confirmation de cette opinion.

En second lieu, Messieurs, c'est toujours à propos des actions que nous nous élevons à l'idée du bien en soi, comme c'est toujours à propos des phénomènes qui se succèdent ou qui arrivent que nous nous élevons à la conception de la durée et des causes. C'est là une loi générale de la raison intuitive que je vous ai souvent signalée. Quoique capable de concevoir im-

médiatement certaines idées, il faut toujours qu'une circonstance vienne la déterminer à le faire, autrement elle ne le ferait jamais; et cette circonstance est toujours un fait qui, pour être compris ou apprécié, exige la notion *à priori* que la raison conçoit à son occasion. En voyant des faits qui se succèdent, ou en palpant les parties d'un corps, nous ne comprendrions pas que les uns se succèdent sans la notion de la durée, ni que les autres sont juxta-posées sans celle de l'espace; c'est pourquoi notre raison intervient, et produisant les idées de ces deux choses, rend possibles celles de succession et d'étendue. Il en est de même de la notion du bien par rapport à la moralité des actions; sans cette notion, le caractère moral des actions ne pourrait être conçu; aussi est-ce à propos des actions que nous sentons le besoin de juger, que la raison s'élève à l'idée du bien au moyen de laquelle ces jugemens deviennent possibles. Or, il arrive nécessairement dans ce cas, ce qui arrive dans tous les cas analogues; nous sommes plus frappés de la matière même de l'appréciation que de sa forme, ou, en d'autres termes, du jugement particulier porté, que de l'idée subitement introduite dans notre esprit qui nous a rendus capables de le porter, et le plus souvent nous ne remarquons pas même cette idée. Ainsi, quand à la vue de faits qui se succèdent, nous jugeons, à l'aide de la notion de durée qui survient, qu'ils se succèdent; ce qui nous frappe c'est ce jugement qu'ils se succèdent; ce qui ne nous frappe pas, c'est l'idée de durée et le rôle qu'elle a joué dans le jugement. Et

voilà pourquoi beaucoup de philosophes ont prétendu que l'idée de durée sortait du fait de succession, qu'elle en était abstraite, ne remarquant pas quel paralogisme il y a, à faire sortir une idée, d'un fait dont la notion même la présuppose. Autant en a-t on dit et pour les mêmes raisons, de la notion d'espace, qu'on a fait dériver par abstraction de celle de corps étendu, comme si on pouvait sans l'idée de durée concevoir qu'un corps est étendu. Ce paralogisme, Messieurs, il était naturel qu'on y tombât à l'égard de la notion du bien. Comme nous la concevons à propos des actions et pour juger les actions, on a dû remarquer surtout le fait de l'action jugée, et n'accorder qu'une faible attention au phénomène psychologique du jugement lui-même et de la notion qui en est la prémisse. De là, l'opinion que l'idée du bien est celle d'une qualité des actions et qu'elle est tirée par abstraction des appréciations successives des actions, opinion qui est sœur de celles que je viens de vous signaler sur l'origine des idées de durée et d'espace.

Et ne croyez pas, Messieurs, que parce que l'appréciation de l'action par l'idée ne peut résulter que du rapport conçu entre le but qui est le bien et la tendance de l'action, il s'ensuive que l'analogie que je viens d'indiquer est inexacte, et que cette inattention à l'idée du bien, principe du jugement, et à la comparaison qui le produit, est impossible. Sans doute, toutes les fois qu'un esprit précis veut se rendre un compte bien net du caractère d'une action et trouver la raison claire du jugement qu'il en porte, ni l'idée

d'où il part, ni la comparaison qu'il fait de l'action avec cette idée, ne peuvent échapper à sa conscience; mais ce n'est pas ainsi que les choses se passent, même chez les esprits sensés et qui cherchent à assurer leurs jugemens moraux et à ne pas s'en rapporter aux maximes de l'éducation et du sens commun. Et cela tient à un autre caractère de la notion intuitive et des jugemens qui en dérivent que j'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion d'invoquer, et même encore, si je ne me trompe, dans les deux dernières leçons. C'est le propre de ces notions que nous trouvons déjà dans notre esprit quand nous commençons à réfléchir et de l'apparition desquelles nous ne savons jamais la date, de rester confuses dans notre intelligence, et quoique confuses de n'en engendrer pas moins des jugemens très-assurés quoique confus comme elles. Je ne reviendrai pas, Messieurs, sur les causes de ce fait qui semble impliquer contradiction; je les ai développées il n'y a pas long-tems; mais il est incontestable. Il est certain, par exemple, que quoique nous n'ayons en général de la chose représentée par le mot *bien* qu'une idée confuse, quoique nous fussions pour la plupart, si on nous en demandait la vraie nature, très-embarrassés de la donner, nous pouvons cependant, dans la plupart des cas, dire avec assurance, et non pas au nom des maximes du sens commun et des opinions consacrées, mais avec sentiment de la vérité, si une action est oui ou non conforme au bien, si elle est oui ou non moralement bonne. Il n'est personne qui n'ait plusieurs fois éprouvé ce phénomène, dans une de ces dé-

libérations intimes sur la conduite à tenir dans un cas sérieux, qui reviennent de loin en loin dans la vie. Tout le monde a senti dans ces délibérations, par le soin même qu'il prenait d'écarter ses affections, son intérêt, ses préjugés, que ce n'était point sous le jour de ces mobiles qu'il essayait d'apprécier l'action; tout le monde a senti qu'il existait dans l'ombre de son intelligence une certaine idée, et dans la nature des choses un certain but élevé, impersonnel, type de tout ce qui est bien en soi, par rapport auxquels il cherchait ce qu'était l'action à faire ou à ne pas faire; tout le monde a senti que, bien que ce but ne se dévoilât pas d'une manière nette, il arrivait un moment où la conformité ou la non-conformité de l'action avec ce but lui apparaissait avec une certitude irrécusable, absolue, d'où suivait sans hésitation une résolution nette et ferme. Eh bien! ce phénomène qui se produit péniblement dans les cas complexes et difficiles, se produit facilement et vite dans les cas simples, et si la raison au nom de laquelle nous jugeons est encore obscure dans les premiers, à peine est-elle remarquée dans les seconds. En sorte que, bien que l'appréciation morale des actions émane d'une prémisse et soit le fruit d'une comparaison, il n'en est pas moins vrai que cette prémisse et cette comparaison peuvent rester obscures, quoique le jugement soit ferme; en sorte qu'il n'y a aucune contradiction à soutenir qu'il en est des jugemens moraux comme de tous ceux qui impliquent une conception de la raison intuitive, et que, dans ces jugemens, ce qui est clair et ce qui frappe, c'est le résultat particulier, ce qui est

caché et ce qu'on remarque peu, c'est la notion universelle qui engendre ce résultat. Nous avons déjà signalé ce fait comme une des causes qui avait conduit à l'opinion que la bonté des actions était saisie par un sens; par les mêmes raisons, il devait conduire une partie des philosophes rationnels à s'arrêter à l'opinion de Price.

Et au fait, Messieurs, qu'il me soit permis de vous le faire remarquer en passant, sauf l'objectivité du bien qui est sauvée par l'une et détruite par l'autre, il serait difficile d'apercevoir une véritable différence entre ces deux doctrines: elles sont, sur le reste, parfaitement identiques. L'une et l'autre font du bien une qualité des actions; l'une et l'autre considèrent cette qualité comme simple et indéfinissable; l'une et l'autre en tiennent la perception ou la révélation pour immédiate; toutes deux, par conséquent, confondent le bien en soi et le bien moral; toutes deux font précéder l'idée des diverses actions bonnes, et suivre celle du bien; toutes deux obtiennent cette dernière par abstraction et généralisation; toutes deux suppriment le raisonnement en morale. Ne nous étonnons donc point que Stewart déclare son opinion si voisine de celle de Hutcheson, et tienne si peu de compte et des différences qui les séparent, et de la question de l'origine de l'idée du bien. Cela est tout simple; et, sans le danger que faisait courir à l'immutabilité des distinctions morales le système récent de Hutcheson, il est à croire que Price aurait prévenu Stewart dans cette excessive indulgence pour le système instinctif.

Je ne vous indiquerai plus, Messieurs, qu'un seul fait, parmi les causes qui ont engendré l'opinion de Price, et ce sont les remarques que je viens de faire qui, en me reportant au rôle de l'instinct dans la vie morale, me le rapellent.

Effectivement, Messieurs, il ne faut jamais perdre de vue, quand on veut se rendre compte des systèmes erronés des philosophes en morale, la complexité de la nature humaine et la multiplicité des mobiles qui concourent à nous pousser au bien et à nous détourner du mal; et quelque fatiguant que puisse être pour vous ce retour aux mêmes faits, vous devez me le pardonner, puisque cette série de systèmes que je vous expose n'est autre chose qu'une galerie de portraits d'un seul original, et que, pour en juger la fidélité, c'est toujours à cet original qu'il faut revenir. Je dirai donc encore une fois, Messieurs, que, long-tems avant que ne commence en nous l'appréciation morale des actions par la raison, nous sommes poussés aux bonnes et détournés des mauvaises par l'impulsion énergique de tous les instincts de notre nature, que vient bientôt seconder l'intelligence la plus simple de notre intérêt. Ainsi, la duplicité, l'injustice nous répugnent avant d'avoir été conçues immorales : nés avec la faculté d'exprimer nos pensées, ce ne peut être l'instinct de notre nature de la déguiser; nés avec le besoin d'indépendance et l'instinct de la propriété, nous ne pouvons admettre sans révolte qu'on nous fasse violence, qu'on nous dépouille; et quand nous voyons les autres dépouillés ou maltraités, cette sym-

pathie, que Smith a si bien décrite, nous met à leur place, et nous souffrons de leur souffrance, et nous nous révoltons avec eux et pour eux. Ainsi, quand vient la raison morale, déjà nous adorons le bien, déjà nous détestons le mal; ce qu'il y a de plus intime en nous, notre nature, sent d'un sentiment vif et énergique dans les actions, à peu près tout ce que la raison va y découvrir. Or, Messieurs, ce fait produit deux résultats : d'abord il abrége l'appréciation morale et l'empêche de s'élever à la clarté; ensuite il l'enveloppe d'un sentiment puissant, auquel elle se mêle et s'incorpore en quelque sorte, et duquel il devient difficile de la distinguer. Et en effet, Messieurs, rapprochez ces deux circonstances : d'une part, l'obscurité naturelle de la notion du bien quand elle se révèle à la raison morale; d'autre part la primitive appréciation de l'instinct qui a déjà jugé à sa manière les actions que cette notion est destinée à caractériser; et vous comprendrez que l'homme se contente d'entrevoir le caractère moral des actions, rassuré qu'il est par le sentiment qui parle haut, et qu'il ne fasse pas de grands efforts pour voir d'une manière plus nette ce que toute sa nature confirme et proclame. Et d'un autre côté, Messieurs, ne voyez-vous pas que, dans ce phénomène ainsi composé de sentiment et de jugement, d'instinct et de raison, il devient difficile de démêler le rôle de celle-ci, et, à plus forte raison, ses prémisses et son procédé? Ne voyez-vous pas que l'élément dominant, extérieur, palpitant, c'est le sentiment, et qu'il enveloppe, et qu'il voile, et qu'il dérobe l'autre? Ne

voyez-vous pas qu'en enveloppant, en précipitant, en confirmant si haut le jugement, il lui donne l'apparence et la certitude d'une perception immédiate? Ne voyez-vous pas que le philosophe arrivant, il y a mille chances pour que le phénomène tout entier lui paraisse sensible; que s'il démêle les deux élémens, il y en a cent pour qu'il prenne l'élément rationnel pour une perception immédiate; et que s'il démêle une prémisse et une conséquence, il y en a cinquante pour qu'il ne démêle pas la véritable nature de cette prémisse, dont tant de circonstances détournent l'attention de l'esprit, et qui est enfouie, pour ainsi dire, au fond d'un phénomène si compliqué? Cela vous explique à la fois, Messieurs, et pourquoi le système instinctif a trouvé tant de partisans et a précédé partout le système rationnel; et pourquoi, parmi ceux qui se sont élevés jusqu'à ce dernier, un si grand nombre se sont arrêtés à l'opinion de la perception immédiate; et pourquoi enfin, parmi ceux qui ont pénétré jusqu'au fait de la distinction du bien moral et du bien en soi, la plupart, tout en donnant de ce dernier des définitions qui touchent à la vérité, n'en ont cependant point saisi l'exacte notion.

Telles sont, Messieurs, quelques-unes des causes qui, par leur tendance commune à nous faire apparaître l'appréciation morale sous la forme d'une perception immédiate, ont concouru à en dérober les élémens et la nature à la sagacité des philosophes. Quoique d'une nature diverse et même contraire, les faits que je viens de vous signaler sont loin de s'ex-

clure. Il y a de tout, en effet, dans les jugemens que nous portons sur les actions : impulsions de l'instinct, préjugés de l'éducation, sentiment direct du bien et du mal ; tout s'y mêle dans des proportions infiniment variables ; et tant qu'il y a convergence entre les différens principes, ils agissent ensemble comme un seul, et dans la profonde conviction qu'ils produisent, tout reste confondu, et nous ne distinguons rien. C'est seulement dans les cas où ils viennent à diverger que leur unité apparente se dissolvant, nous les distinguons ; chacun d'eux alors se dessine dans la lutte sous ses formes propres : l'instinct avec l'énergie aveugle de son impulsion ; le préjugé avec l'autorité axiomatique qu'il reçoit du sens commun ; le jugement moral avec celle que lui prête son émanation directe de la raison, source de toute vérité et de toute lumière. Alors, seulement, nous apparaît en lui-même, pur et dégagé de tout mélange, ce phénomène de l'appréciation morale ; et alors seulement aussi, il y a chance pour que nous en démêlions la véritable nature et les véritables élémens. Que si donc, d'un côté, chaque élément du mélange, pris à part, et tous ensemble quand ils sont confondus, tendent à nous faire croire à la perception immédiate du bien dans les actions ; et si, de l'autre, alors même que le phénomène de l'appréciation est dégagé de tout alliage et s'accomplit à part, il y a dans les lois de l'esprit humain des raisons pour que quelques-unes de ses parties nous demeurent à demi voilées, et pour qu'il garde encore l'apparence de cette même perception immédiate,

alors il devient évident que beaucoup de philosophes ont pu et ont dû se le représenter sous cette forme. Or, c'est précisément là ce que je me suis efforcé de rendre évident dans cette leçon.

J'espérais, Messieurs, y faire entrer, outre l'explication, la critique même de l'opinion de Price; mais comme je ne veux pas tronquer les faits qui me semblent en démontrer l'inexactitude, j'en ajournerai l'exposition à la prochaine séance.



Vingt-troisième Leçon.

SYSTÈME RATIONNEL. — CRITIQUE DE PRICE.

Messieurs,

Pour apprécier à sa juste valeur l'opinion de Price sur la nature du bien, considérons-la en elle-même, sans tenir compte des paralogismes par lesquels il est parvenu, du moins en apparence, à la mettre en harmonie avec les faits. Quand nous aurons vu à quelles conséquences conduit cette opinion, nous comprendrons par quelle nécessité secrète Price a dû tomber dans ces paralogismes; nous en dévoilerons alors l'artifice, et nous en tirerons une dernière preuve, fournie par Price par lui-même, que la doctrine qui les a rendus nécessaires est erronée.

En quoi consiste cette doctrine, Messieurs, et quel en est le fond? je vous l'ai dit : elle consiste à préten-

dre que l'idée de *bien* ne représente autre chose dans l'intelligence humaine qu'une certaine qualité des actions, qualité simple et indéfinissable, immédiatement perçue ou conçue dans chacune par la raison. Or, il y a dans cette doctrine deux propositions distinctes : l'une fondamentale et qui affirme que rien n'est bon par soi-même que les actions; l'autre secondaire et qui déclare que la bonté est une qualité simple des actes et qui y est immédiatement aperçue. Je vous ai montré dans la dernière leçon comment ces deux propositions étaient liées, et comment la première admise, il était nécessaire et naturel d'en conclure la seconde. Il s'agit aujourd'hui de savoir si elles sont vraies. Si elles le sont, elles doivent être, et en en elles-mêmes et dans leurs conséquences, en harmonie avec les faits. Mettons-les donc, l'une après l'autre en présence des faits, et examinons; je commence par la seconde.

Admettons avec Price, Messieurs, que la bonté morale soit une qualité simple des actions, et qu'elle y soit immédiatement découverte ou par une intuition de la raison comme il le suppose, ou par une perception du sens moral analogue à celle des qualités premières de la matière, comme Stewart laisse le choix de le penser; et voyons un peu quelles conséquences résultent de cette supposition.

La première et la plus saillante, Messieurs, c'est que l'appréciation des actions ne peut donner lieu à aucun raisonnement ni à aucune discussion. Car je vous le demande, où le raisonnement trouverait-il sa place

dans cette appréciation ? Il ne saurait intervenir dans la question de savoir si une action est bonne ou mauvaise, car cette découverte est le fait d'une intuition ou d'une perception immédiate; il ne le saurait davantage dans celle de savoir à quel degré une action est bonne et si elle l'est plus ou moins qu'une autre; car d'une part on ne conçoit guère de degré dans une qualité simple, et de l'autre, quand on y en concevrait comme dans les couleurs ou la dureté des corps, ils seraient immédiatement perçus comme la qualité elle-même. Or, passé ces deux questions, je n'en conçois plus dans l'appréciation morale; et comme dans l'hypothèse toutes deux sont résolues intuitivement, il s'en suit que le raisonnement est banni de la morale par cette hypothèse.

Mais si le raisonnement ne peut intervenir en morale, la discussion et la démonstration ne sauraient y trouver place. Car, je vous prie, sur quoi porterait la discussion, et comment pourrait-elle aboutir à un résultat ? Voici une action : admettons que vous la trouviez bonne, et moi mauvaise; comment l'un de nous pourrait-il convaincre l'autre qu'il a tort? Pour qu'il le pût, il faudrait que son opinion fût fondée sur des raisons, car alors il dirait ces raisons; mais elle est fondée sur une perception immédiate. Tout ce qu'il peut dire, c'est donc que sa raison découvre immédiatement la bonté morale dans l'action. Mais à cette assertion, l'autre répondra que la sienne y découvre immédiatement la méchanceté morale, et tout sera fini; tout le sera, comme entre deux hommes dont

l'un verrait un objet blanc, et l'autre rouge. En tout ce qui est de perception immédiate, la démonstration et la discussion sont également impossibles : d'une part, on ne démontre aux autres que ce qu'on s'est démontré à soi-même, et quand on n'arrive pas à une idée par le raisonnement, on manque de raisons pour y faire arriver les autres; d'une autre part, il est absurde de discuter sur les choses qui ne peuvent se démontrer, car toute discussion aspire à une démonstration, et si elle a une issue, y aboutit.

Il y a plus, Messieurs, l'hypothèse de Price ne laisse pas même concevoir la divergence d'opinions en morale. En effet, chaque action ayant par sa nature un caractère moral immuable, et ce caractère y étant immédiatement perceptible à la raison, il est d'abord impossible qu'une raison y aperçoive le caractère opposé, car ce caractère n'y est pas; il ne peut donc jamais arriver qu'un homme trouve mal ce qu'un autre trouve bien, autrement les raisons humaines différeraient de nature. Il est également impossible que l'une y découvre, et que l'autre n'y découvre pas, la bonté ou la méchanceté qui y est; car ce qui est immédiatement intelligible ou perceptible, est également conçu ou perçu par tous les hommes; il ne peut donc jamais arriver non plus qu'un homme trouve indifférente une action que d'autres trouvent ou bonne ou mauvaise. L'hypothèse de Price n'exclut donc pas seulement de la morale tout raisonnement, toute démonstration, toute discussion, elle en exclut encore jus-

qu'à la possibilité d'une différence d'opinion entre les hommes.

Mais s'il en est ainsi, que s'ensuit-il? Ce qui s'ensuit, Messieurs, le voici : c'est que tous les hommes sont également capables d'apprécier la moralité des actions, et par conséquent également éclairés en morale; c'est qu'il ne peut y avoir à cet égard aucune différence entre les savans et les ignorans, les hommes d'un siècle et ceux d'un autre; c'est que la morale, par conséquent, n'est pas une de ces choses qui se développent et qui avancent avec la civilisation, mais une de celles à l'égard desquelles les sauvages en savent autant que nous; c'est que la moralité d'aucune action ne peut être prouvée, ni déduite de celle d'une autre; c'est que, par conséquent, la morale ne peut être ni réduite en système, ni enseignée; c'est que, enfin, ce qu'on appelle ainsi n'est pas une science, ou que, si c'est une science, cette science ne peut être qu'un catalogue des actions trouvées bonnes et des actions trouvées mauvaises par la raison. Voilà, Messieurs, quelques-unes des conséquences qui sortent de l'hypothèse; en effet aucune de ces propositions ne peut être niée, s'il est vrai que le bien soit une qualité simple immédiatement perçue dans les actions; car toutes dérivent immédiatement de cette hypothèse, ou sont des corollaires rigoureux des propositions que nous en avons immédiatement déduites.

Et remarquez, Messieurs, qu'en imposant à l'opinion de Price et de Stewart toutes ces conséquences, je ne fais qu'imposer à l'intuition ou à la perception

immédiate du bien, les caractères et les lois de toutes les intuitions immédiates de la raison et de toutes les perceptions immédiates des sens. Parcourez, en effet, d'une part, toutes les perceptions immédiates des sens, celles de l'étendue, de l'impénétrabilité, de la solidité, des formes; et de l'autre, toutes les intuitions immédiates de la raison, celle du lieu à propos des corps, de la durée à propos des évènemens, de la cause à propos de ce qui commence d'exister, de la substance à propos des attributs, de la constance des lois de la nature à propos de ce qui est arrivé plusieurs fois; parcourez, dis-je, toutes ces intuitions et toutes ces perceptions, et voyez si tout ce que j'ai dit de la moralité des actions, n'est pas vrai des choses que ces perceptions et que ces intuitions nous révèlent? Raisonne-t-on sur ces choses, les prouve-t-on, en dispute-t-on? A-t-on besoin de les enseigner aux enfans, et les idées en sont-elles refusées à aucun homme? Varient-elles de l'un à l'autre; se développent-elles chez aucun? Tous n'ont-ils pas à l'égard de ces choses, les mêmes notions et les mêmes convictions dans les mêmes circonstances? Y a-t-il un sauvage dans les bois de la Nouvelle Hollande, un berger sur la cime de nos montagnes, qui ne croie de la même manière et au même degré que le plus grand philosophe du monde, à tout ce que ces perceptions et ces intuitions nous apprennent? Peut-on découvrir le moindre progrès, citer la moindre révolution d'opinion dans les idées de l'humanité sur ces notions? Il faut donc, de deux choses l'une, ou dire que l'intuition ou la perception du bien dans les actions

échappe seule à la loi commune de toutes les intuitions immédiates de la raison et de toutes les perceptions immédiates des sens, ou reconnaître qu'en faisant porter à l'opinion de Price toutes les conséquences que je viens de lui imposer, j'ai été dans le vrai; et qu'en admettant l'hypothèse que le bien est une qualité simple, immédiatement perçue dans les actions, on ne peut se refuser légitimement à aucune de ces conséquences.

Or, Messieurs, ne suffit-il pas d'énoncer toutes ces conséquences pour voir qu'elles sont ce qu'il y a au monde de plus opposé aux faits moraux que nous présente l'humanité? Les pères n'enseignent pas aux enfans que les corps sont étendus, solides, ronds, carrés, blancs ou rouges; mais ils leur enseignent quelles actions sont bonnes, quelles mauvaises, et ils cherchent à leur expliquer pourquoi. On ne voit jamais des hommes se disputer sur la question de savoir si un fait a une cause, ou si un corps qui est là est dur ou mou; mais on en voit tous les jours discuter celle de savoir si telle action que l'un a faite est bonne ou mauvaise; et ils ne se disent pas seulement : regarde et tu verras; ils raisonnent, ils argumentent, ils allèguent des preuves, comme si l'existence d'une qualité simple et immédiatement perçue pouvait être établie de la sorte. On ne voit pas que les hommes d'une époque ou d'un pays en sachent plus que ceux d'un autre sur le tems, l'espace, les qualités simples des corps; mais on voit la morale, c'est-à-dire la connaissance du caractère moral des actions, plus ou moins avancée dans tel siècle et dans

tel pays que dans tel autre pays ou dans tel autre siècle. Enfin on ne voit pas dans le même pays et le même tems, des individus inégalement capables de décider sur ce qui est rond ou carré, bleu ou rouge, solide ou liquide dans le corps, tandis que le jugement universel proclame tel homme plus capable de bien juger les actions que tel autre ; à telles enseignes qu'il en est qu'on va consulter, et d'autres qu'on absout sous le prétexte de leur peu de lumières à cet égard.

Mais venons-en, Messieurs, à la comparaison immédiate et détaillée de quelques faits avec l'hypothèse de Price, nous verrons encore mieux combien elle est nécessairement et évidemment erronée.

Il arrive assez fréquemment que deux devoirs se trouvent en opposition. Il est telle circonstance, par exemple, où en agissant d'une certaine manière, je puis rendre un grand service à mon pays, et faire un grand tort à mes enfans. Or, comment se résolvent ces conflits? L'expérience nous dit que c'est par le raisonnement. Mais quel raisonnement pourrait les résoudre dans l'opinion de Price ; il est impossible de le deviner. Ma raison perçoit la bonté morale dans la manière d'agir favorable à ma famille ; elle la perçoit également dans la détermination utile à ma patrie ; le caractère moral, et par conséquent le devoir, se rencontre donc dans les deux actes, et le même dans les deux puisqu'il est simple et irréductible. Comment me décider? comment juger le conflit? Pour le faire, il me faudrait un motif supérieur qui dominât également les deux actes, et ce mo-

tif je ne l'ai pas dans l'hypothèse ; le premier acte est bon, le second est bon, et tous deux le sont également, et il n'y a pas un prétexte dans le système pour supposer à la bonté de l'un quelque supériorité sur celle de l'autre. Et quand même on admettrait des degrés dans la bonté morale comme dans la blancheur, cette différence serait immédiatement perçue, et il n'y aurait pas de raisonnement. Et cependant l'expérience atteste qu'il y a raisonnement, et raisonnement qui cherche le meilleur. C'est ici, Messieurs, c'est dans de tels cas, que l'on s'aperçoit bien que la bonté morale n'est pas une qualité intrinsèque des actions, mais un rapport des actions à quelque autre chose. Car ces conflits se décident, car ils se décident par l'examen, et nous sentons parfaitement en quoi consiste cet examen ; il consiste à remonter au principe de toute moralité, à la fin par rapport à laquelle les actions sont bonnes, et à voir laquelle de ces actions tend davantage à la réaliser. Là est le mot de l'énigme ; il ne peut être trouvé dans la doctrine de Price.

On n'y trouve pas davantage l'explication de ce qui arrive quand, au lieu de ces cas dans lesquels la conduite à tenir est depuis long-tems fixée, il se présente une situation rare et insolite qui échappe aux formules établies, ou quand une opinion morale consacrée depuis des siècles, comme l'a été, par exemple, celle de l'esclavage, se trouve tout à coup attaquée et mise en doute. Car je le demande, pourquoi, dans le premier cas, cette hésitation, cette recherche du vrai de la part de l'individu? et dans le second, ces

raisonnemens et ces discussions qui se prolongent, et qui laissent souvent pendant des siècles l'opinion de l'humanité incertaine entre ce qu'elle a cru et ce qu'elle doit croire ? Dans mon opinion cela est tout simple : dans le premier cas la situation étant insolite, et par conséquent la conduite la plus conforme au bien absolu, non déterminée, il faut le tems de la déterminer ; dans le second, l'erreur de l'humanité s'explique, car elle peut se tromper sur le véritable rapport d'une action au bien absolu ; et la découverte de cette erreur par quelques-uns, et la lutte de l'opinion ancienne avec la nouvelle jusqu'à ce que par un travail de confrontation laborieux la vérité soit fixée, s'expliquent pareillement. Mais tout cela demeure sans raison dans l'hypothèse de Price. Qu'une situation soit ou ne soit pas insolite, il y a toujours deux partis à prendre, deux conduites entre lesquelles il faut choisir ; or, ces conduites ont chacune leur caractère moral ; ce caractère est une qualité qui est en elles, et qu'il est donné à la raison d'y percevoir comme il est donné à l'œil de percevoir la blancheur dans les corps ; que l'action soit rare ou soit commune, on ne voit pas quelle influence cette circonstance peut exercer sur la facilité de la perception ; l'œil est-il plus embarrassé de percevoir la blancheur dans un corps qui lui est nouveau que dans un qui lui est connu ? nullement ; le caractère moral de l'action la plus insolite dans la situation la plus insolite doit donc être tout aussitôt perçu, dans l'hypothèse de Price, que celui de l'action la plus vulgaire ; et quand bien même on consentirait à sup-

poser quelque hésitation, du moins ne pourrait-on admettre que le raisonnement pût aider en quoi que ce soit à y mettre fin; car on ne raisonne pas sur les qualités simples immédiatement perçues : elles sont ou elles ne sont pas, et on les perçoit ou on ne les perçoit pas, voilà tout; le raisonnement n'a rien à y voir. Ainsi, cette grande science de la casuistique, qui a tant occupé les moralistes de tous les tems, n'a aucun sens possible dans cette hypothèse et n'aurait été qu'une illusion de l'esprit humain. Et tout ce que je viens de dire s'applique avec la même force aux révolutions de l'opinion humaine sur le caractère moral de certaines actions. D'une part, l'erreur en morale est difficile à comprendre dans l'opinion de Price, il n'y en a jamais eu sur aucune des choses analogues; de l'autre, on ne voit pas sur quoi porterait la discussion; elle se résoudrait nécessairement en deux affirmations opposées, les uns disant : l'action m'apparaît bonne; les autres : elle m'apparaît mauvaise; mais sans que ni les premiers, ni les seconds pûssent apporter la moindre preuve de leurs assertions respectives; car la doctrine ne permet pas d'en concevoir aux jugemens moraux.

Vous voyez, Messieurs, jusqu'où vont les conséquences de la doctrine de Price : vous voyez qu'elles ne contredisent rien moins que le fait du développement de l'humanité et de la civilisation en morale. Je me plais, Messieurs, à m'appuyer sur ce fait de la marche de l'humanité, parce que c'est là une expérience en grand qu'on ne peut nier, et qui a infini-

ment plus d'autorité que l'expérience individuelle. Or, qu'atteste cette expérience? elle atteste le progrès de la morale comme celui de l'astronomie. Prenez un peuple à l'état sauvage, et établissez une comparaison entre ses idées morales et les nôtres; assurément vous trouverez qu'elles sont beaucoup moins développées; vous trouverez que sur plusieurs points sur lesquels notre conscience n'hésite pas, celle du sauvage hésite; vous trouverez que ses décisions sur d'autres sont en contradiction manifeste avec celles que nous portons. Comparez les nations moins civilisées de l'Europe à celles qui le sont le plus, passez des tems anciens aux tems modernes, vous remarquerez les mêmes différences, qui attestent le même progrès. S'il y a une chose évidente au monde, c'est que le caractère moral des différentes actions va s'éclaircissant et se fixant de plus en plus; c'est que la science morale est progressive comme toute autre : Price lui-même ne le nie pas, et Stewart le professe formellement. Or, je le répète, cela est inexplicable dans l'hypothèse de Price, aussi inexplicable que cet autre fait que les tribunaux absolvent souvent les coupables ou atténuent à leur égard les peines de la loi par ce qu'ils sont peu éclairés et peu développés; car de quelque manière qu'on entende cette hypothèse, soit qu'on dise avec Price que la découverte du bien dans les actions est une intuition de la raison, soit qu'on hésite avec Stewart entre une intuition de la raison et une perception du sens moral, j'ai montré que toutes les analogies lui interdisent l'explication de ces faits.

Je n'en finirais pas, Messieurs, si je voulais confronter avec l'opinion de Price tous les faits particuliers avec lesquels elle est incompatible. J'en avais recueilli une liste que je supprime, parce que ces échantillons suffisent et que j'ai encore devant moi un long chemin à parcourir. J'ai démontré que la seconde proposition de Price, que le bien est une qualité simple immédiatement perçue dans les actions, est en elle-même insoutenable. Voyons maintenant si la première, que rien n'est bon par soi-même que les actions, et dont la seconde n'est comme je vous l'ai montré qu'un corollaire, résistera mieux à l'examen.

Vous le voyez, Messieurs, cette proposition porte sur la nature du bien comme celle que je viens de réfuter sur la manière dont il est perçu. Elle supprime, comme je vous l'ai dit, la distinction du bien en soi et du bien moral, et établit que ce que l'idée du bien représente c'est une certaine qualité des actions, et pas autre chose. Cette doctrine sur la nature du bien est-elle soutenable; est-il vrai qu'il n'y ait de bien pour nous que dans les actions? Examinons.

Et d'abord, Messieurs, si cela était vrai, il s'en suivrait que la fin des bonnes actions n'est point distincte des bonnes actions elles-mêmes. En effet, pourquoi dois-je faire un acte? Parce qu'il est bon; mais pourquoi est-il bon selon Price? Uniquement parce que la qualité du bien se rencontre en lui. La fin de l'acte bon, c'est donc cet acte lui-même. J'agis de telle manière pour agir de cette manière; je n'agis pas de telle autre manière pour ne pas agir de cette autre manière.

Tout au plus, de ce que l'acte est bon, je puis induire que son résultat nécessaire doit l'être ; ainsi de ce qu'il m'apparaît qu'il est bien de connaître, je puis induire qu'apparemment la connaissance est bonne ; de ce qu'il m'apparaît bien de faire le bonheur de mes semblables je puis induire que le bonheur de mes semblables est bon ; mais la bonté du résultat n'est qu'une bonté dérivée, que je conclus de celle de l'acte qui seule est immédiate. Il n'y a donc aucune fin bonne que par la bonté de l'acte qui la produit, ni aucune fin mauvaise que par la méchanceté de l'acte qui l'engendre ; l'ignorance d'un homme n'est un mal que par ce qu'il est mal à lui de ne pas s'éclairer ou mal aux autres de ne pas le tirer de cette ignorance : en soi l'ignorance et la science sont indifférentes. Ainsi le procédé pour savoir si une fin est bonne ou mauvaise, c'est de voir si l'acte qui y tend est bon ou mauvais. Et si cela est vrai dans l'homme, cela l'est aussi en Dieu ; il n'a eu aucune fin en créant ce monde que de produire un acte bon, et c'est par ce que l'acte par lequel il a créé l'ordre universel lui a paru bon, que l'ordre universel a été créé ; et cet ordre n'a d'autre bonté à ses yeux et en soi que comme résultat de cet acte.

Il suit encore de là que tout ce qui n'est point ou un acte ou le résultat d'un acte n'a aucune bonté ni immédiate ni dérivée ; qu'ainsi la santé n'est pas meilleure en soi que la maladie, mais que l'une ne peut être considérée comme meilleure et l'autre comme pire qu'autant que l'une serait la conséquence d'actes bons et l'autre d'actes mauvais, commis par nous ou

nos parens. En sorte encore que la maladie, quand elle résulte d'actes bons devient bonne, et meilleure en elle-même que la santé produite par des actes indifférens ou mauvais. En un mot, rien n'est bon en soi que les actes ou par les actes; et tout ce qui n'est ni acte ni effet d'acte n'a point de bonté propre, et ne peut avoir de valeur que par rapport à notre bonheur ou à l'un des penchans de notre nature.

Et comme l'appréciation du résultat d'un acte, si elle dérive de l'appréciation de l'acte lui-même, suppose la connaissance de cet acte dans celui qui juge, et qu'un même résultat peut être produit par beaucoup d'actes différens, il s'ensuit que tout résultat, tout but, reste sans caractère, et ne peut être jugé ni bon ni mauvais, tant qu'on ignore par quelles actions il a été ou il sera produit. En revanche, le résultat, le but d'une action ne fait rien à la bonté ou à la méchanceté de cette action; car, s'il y fait quelque chose, le caractère de l'acte en dérive, et si le caractère de l'acte en dérive, toute bonté et toute méchanceté n'est pas dans l'acte : il y a des choses qui ne sont point des actes, et qui ont par elles-mêmes quelque bonté et quelque méchanceté, puisqu'elles peuvent en communiquer à l'acte qui les produit ou qui tend à les produire.

Je pense, Messieurs, qu'il n'est pas besoin d'aller plus loin pour rendre évidente la confusion commise par le système de Price entre deux biens tout-à-fait différens, mais liés l'un à l'autre, le bien moral, qui est et ne peut être qu'une qualité de l'ac-

tion, et le bien en soi, qui se rencontre dans une foule de choses qui ne sont point des actes, et qui appartient à ces choses indépendamment de tout acte. Ces choses, bonnes par elles-mêmes, Messieurs, je les appelle des *fins*, en tant qu'elles peuvent devenir des buts pour la conduite et les actions; et je crois qu'elles ne sont bonnes elles-mêmes que comme élémens d'une fin suprême, qui est le véritable bien et la chose même que le mot *bien* représente. Qu'il y ait de telles fins, Messieurs, qu'elles soient bonnes en elles-mêmes, et que, loin que leur bonté soit déterminée par celle des actes qui y tendent, il soit vrai, au contraire, que la bonté d'aucun acte ne puisse être déterminée que par celle de ces fins, voilà, Messieurs, ce qu'évidemment l'hypothèse de Price a méconnu, et ce que je soutiens comme autant de faits que j'établirai plus tard, et qui sont déjà hautement attestés par les croyances les plus vulgaires de l'humanité.

Et en effet, Messieurs, n'est-ce pas une chose évidemment contraire aux croyances de l'humanité, qu'aucune fin ne soit bonne par elle-même et indépendamment des actes qui peuvent l'accomplir? Quoi! la science en soi serait indifférente et ne vaudrait pas mieux que l'ignorance, et elle ne serait meilleure que l'ignorance qu'en tant que l'acte de s'éclairer est moralement bon, et celui de rester ignorant moralement mauvais! Quoi! il en serait de même du bonheur des hommes par rapport à leur misère, de leur sympathie par rapport à leur inimitié, de la santé par rapport à la maladie, et de tant d'autres fins que je me fatigue-

rais à nommer? Assurément rien n'est plus contraire à l'opinion universelle qu'une telle doctrine. L'opinion universelle tient pour bonne en soi la science, pour mauvaise en soi l'ignorance, et pour meilleur en soi le bonheur des hommes que leur misère; et elle ne croit pas que la bonté ou la méchanceté de ces fins vienne de la bonté ou de la méchanceté morale des actions de s'éclairer et d'être bienfaisant, de rester dans l'ignorance ou de nuire à autrui; elle croit, au contraire, que c'est la bonté ou la méchanceté de ces fins qui rend moralement bonnes ou mauvaises les actions qui y tendent. Pour le nier, il faudrait nier nos délibérations de tous les jours, et, pour ainsi dire, de tous les momens; il faudrait nier nos jugemens moraux les plus vulgaires et les plus répétés. Comment fais-je, dans une foule de cas, pour déterminer si telle ou telle action que je vais faire est bonne ou mauvaise? N'examiné-je pas à quelle fin je la fais, quel résultat elle produira, et n'est-ce pas le jugement que je porte sur cette fin, sur ce résultat, qui m'éclaire sur la moralité de l'action? Ne m'arrive-t-il pas aussi tous les jours de concevoir un but à atteindre, une fin à poursuivre, et de me dire: le but est bon, la fin est bonne; puis de me mettre à agir pour atteindre l'un, pour accomplir l'autre, avec la conscience que ma conduite allant à ce but, à cette fin, est par conséquent légitime et honorable? Et, d'un autre côté, quand je vois mes voisins, mes amis, faire une succession d'actes, ne cherché-je pas, pour apprécier la moralité de leur conduite, à découvrir la

fin qu'ils poursuivent, suspendant mon jugement jusqu'à ce que je l'aie découverte? Et, je vous le demande, que signifierait le mot *fin*, s'il n'en était pas ainsi, et si la doctrine de Price était vraie? Qu'est-ce que ce mot désigne, sinon le but d'un acte, d'une conduite, c'est-à-dire ce pourquoi on fait l'un, on tient l'autre? La fin d'un acte, c'est donc la chose en vue de laquelle on le fait; tant qu'une chose ne fait que résulter d'un acte, elle n'en est que l'effet, elle n'en a pas été la fin. Donc, si tous les résultats étaient indifférens, n'avaient en eux-mêmes aucune bonté, ou ne tiraient leur bonté que de celle de l'acte qui les produit, nous ne les considérerions jamais avant d'agir, et il n'y aurait que des *effets* et point de *fins*; les mots *fin* et *but* n'auraient plus de sens, ils n'existeraient pas dans le langage.

Je n'ignore pas, Messieurs, que la bonté des actes, ou le bien moral, peut et doit aussi devenir une fin pour nous; mais c'est un résultat ultérieur et que j'expliquerai. Ce dont j'accuse Price, c'est d'avoir pris ce résultat extrême des conceptions morales pour le principe même de ces conceptions. Pour que la bonté de l'acte puisse devenir le but qu'on se propose en le faisant, il faut préalablement que cet acte ait été reconnu bon, et je ne reproche pas à Price d'avoir méconnu une vérité aussi évidente; mais ce que je lui reproche, c'est de n'avoir pas vu qu'il n'y a pas d'acte bon dont la bonté ne présuppose celle de certaines fins. Assurément, s'il y a une vertu qui semble immédiatement perçue comme telle, c'est la justice; et cependant,

qu'est-ce qu'être juste? c'est ne point faire de mal à autrui; mais, pour ne pas lui faire de mal, il faut savoir en quoi consiste son bien; il faut donc qu'il y ait pour lui du bien. Or, en quoi consiste le bien d'un homme? Ce ne peut être dans la qualité de sa conduite; car cette qualité constitue sa moralité et non son bien; il est évident que ce bien est dans sa fin; il faut donc que je connaisse la fin de mes semblables pour pouvoir me conduire justement envers eux, et la justice en moi n'est que le respect de leur fin. Mais tous les êtres ont une fin, même les arbres et les plantes, et je ne me fais aucun scrupule de troubler les arbres dans l'accomplissement de leur fin, et en le faisant je ne me crois pas injuste. Il faut donc qu'il y ait dans la fin de mon semblable une circonstance qui la rende respectable pour moi, et qui ne se trouve pas dans celle de l'arbre. Or, quelle que soit cette circonstance, c'est elle qui, étant dans la fin de l'homme, et n'étant pas dans celle de l'arbre, rend bon le respect de l'une, et laisse indifférent celui de l'autre. D'où vous voyez que la bonté de l'acte juste lui-même, de cet acte dont le caractère moral semble si immédiatement perçu, va se rattacher originellement à la bonté d'une fin. C'est là ce que Price n'a pas vu; ce qui n'empêche pas que la justice, ou plutôt le bien moral qui comprend la justice et toutes les autres vertus, ne puisse devenir ultérieurement une fin pour la conduite.

Mais je m'aperçois, Messieurs, que je ne pourrais pousser plus loin ces observations sans arriver à l'exposition même des véritables bases de la morale qui

n'est point du sujet de cette leçon; j'en ai assez dit pour démontrer qu'indépendamment du bien moral, nos délibérations et nos jugemens moraux constatent qu'il y en a un autre, qui, loin d'en dériver, l'engendre visiblement dans une foule de cas, et qu'ainsi la proposition de Price, que le bien n'est autre chose qu'une certaine qualité des actions, n'est pas moins démentie par les faits que celle par laquelle il affirme que la bonté des actions est une qualité simple, immédiatement perçue dans chacune. Aussi bien, Messieurs, ces deux propositions ne pouvaient être l'une fausse et l'autre vraie; car comme je vous l'ai déjà dit, elles dépendent étroitement l'une de l'autre, et ne forment qu'une seule et même doctrine qui est celle de tous les systèmes moraux qui tiennent le bien pour indéfinissable. Il l'est, Messieurs, s'il n'y a d'autre bien que le bien moral; et s'il est vrai qu'il le soit, il est vrai aussi que le bien moral est le seul bien. Les deux propositions sont inséparables, et il suffirait que l'une eût été démontrée inconciliable avec les faits, et par conséquent fausse, pour que l'autre ne pût subsister; en sorte que la réfutation de chacune confirme celle que nous avons donnée de l'autre.

Mais ce qui confirme bien autrement encore cette double réfutation, Messieurs, c'est l'aveu même de Price, qui, en dépit de son système, et dans son système même, a reconnu tout ce que nous avons cherché à établir dans cette leçon. Comment cela? je vais vous le dire.

Vous l'avez déjà remarqué plusieurs fois, Messieurs,

la nécessité de mettre en harmonie leurs systèmes avec les faits et le sentiment universel, conduit invariablement les philosophes à y introduire des choses contradictoires, au moyen desquelles ces systèmes ont l'air de tout expliquer. Nous avons vu les philosophes égoïstes user de ce procédé en appelant le bonheur général au secours du principe trop étroit, mais seul conséquent à leur opinion, du bonheur individuel; nous avons vu Smith en faire autant, en glissant dans sa théorie la fiction du spectateur impartial, et nous avons dû, pour apprécier ces deux doctrines, les réduire à leurs propres principes, et les dégager de cet alliage utile mais hétérogène. Price, Messieurs, sans y prendre garde, s'est laissé aller au même stratagème, si l'on peut appeler de ce nom un paralogisme involontaire. Parmi les conséquences que nous avons exprimées de sa doctrine, il en est beaucoup qui n'ont pu lui échapper; il n'a pu lui échapper par exemple, qu'avec sa théorie de la perception immédiate tout raisonnement, toute discussion, toute démonstration devenaient aussi étrangères à l'appréciation des actions, qu'elles le sont à celle des qualités primaires et secondaires de la matière; et toutefois il n'a pu se dissimuler qu'on raisonne, qu'on discute, qu'on prouve en morale. Price, Messieurs, a donc dû chercher l'explication de ces faits dans sa doctrine, et pour la trouver, il a dû rechercher d'abord ce qui amène tous ces raisonnemens et toutes ces discussions en morale. Il a dû voir alors qu'ils portent tous sur certaines circonstances qui entourent les actes, et qui, selon qu'elles

sont telles ou telles, en changent la nature. Il semble qu'il aurait dû en conclure que ce pourrait bien être par ces circonstances que les actes sont jugés, et que par conséquent la bonté et la méchanceté morales au lieu d'être des qualités intrinsèques des actes, pourraient bien se résoudre dans quelques rapports entre les actes et ces circonstances. Mais apparemment l'hypothèse que le bien moral est une qualité des actions était déjà enracinée dans son esprit; il la tenait déjà pour incontestable; au lieu donc de tirer ces conséquences qui l'auraient renversée, Price a pris un parti beaucoup plus simple, celui de faire entrer toutes ces circonstances dans la définition de l'action, et de les considérer comme faisant partie intégrante de l'action. C'est alors, Messieurs, que Price, définissant l'action, a dit : « Par acte, je n'entends pas l'acte isolé, l'acte séparé des circonstances qui l'entourent : l'acte ainsi pris, n'a aucun caractère moral; j'entends l'acte avec son motif et sa fin, l'acte avec les circonstances de l'être qui le fait et celles de l'être qui en est l'objet; car tout cela fait partie de l'acte, et selon que ces circonstances sont telles ou telles, l'acte lui-même est tel ou tel; il change avec elles et comme elles. »

Voilà, Messieurs, ce que Price a dit, mais en passant, comme une chose toute naturelle, toute simple, qui ne pouvait souffrir aucune difficulté. Et en effet, Messieurs, elle ne risque point d'en éprouver de la part du sens commun. Le sens commun reconnaît avec Price que la qualité morale de l'acte dépend de son mobile et de sa fin, des circonstances du sujet et de

l'objet; il n'a garde de le nier; l'expérience de tous les jours le prouve, et nul homme n'ignore que l'acte nu, l'acte isolé n'a point de caractère, mais qu'il en prend des circonstances environnantes, et qu'il en change quand ces circonstances changent. Le sens commun n'élève donc aucune objection contre cette définition de l'acte. Mais savez-vous ce qui la repousse, Messieurs, ce qui se récrie et réclame, et ce qui a raison de réclamer et de se récrier? C'est le système de Price, son système tout entier. Le sens commun est content, mais le système de Price ne saurait l'être; car cette définition de l'action le renverse et le détruit; lui seul a droit de se plaindre, parce que lui seul est mis en danger; et c'est au point qu'il faut nécessairement ou que Price retire sa définition, s'il veut sauver son système, ou qu'il rejette son système, s'il veut maintenir sa définition.

Et en effet, Messieurs, voyez un peu comment l'acte va être jugé, et en quoi va consister sa bonté, si la définition est vraie. Sans doute, si Price n'avait parlé que du motif, le mal ne serait pas grand; car de quelque manière que la bonté de l'acte soit perçue, et en quoi qu'elle consiste, il faut toujours pour que l'agent soit bon en l'accomplissant, que ce soit en vue de cette bonté qu'il l'accomplisse. On peut donc dire que la considération du motif ne regarde que la bonté de l'agent, et non celle de l'acte, dont il s'agit. Mais la fin, c'est autre chose; la fin, c'est la partie de la définition éminemment hostile au système de Price; car la fin d'un acte c'est ce à quoi il tend, c'est son but; la fin

est donc relative à l'acte, et non à l'agent ; et de plus, la fin est distincte de l'acte, ce sont deux choses. Que si donc l'acte ne peut être jugé que dans son rapport avec la fin, il faudra pour le juger, percevoir ce rapport, et ce sera de la nature de la fin que celle de l'acte dépendra. Ainsi tel acte sera bon quand il aura une certaine fin, et il sera mauvais quand il en aura une autre. Sa bonté sera donc son rapport de conformité avec telle fin, sa méchanceté, son rapport de conformité avec telle autre fin. La bonté de l'acte ne sera donc pas la seule bonté ; il y aura encore celle de la fin ; et de plus, le bien sera originellement dans la fin et non dans l'acte, et la bonté de l'acte sera une bonté dérivée. Ainsi encore, en remarquant quelles sont les fins bonnes, on aura une définition de ce qui est bon en soi, et comme la bonté des actes sera leur conformité à ces fins bonnes, on aura une définition de la bonté morale ou de cette qualité prétendue indéfinissable par laquelle les actions sont bonnes. Mais ce sont précisément là toutes les choses que nie le système de Price, toutes les choses que Price, conséquent à son système, s'est appliqué à réfuter. N'a-t-il pas nié la distinction du bien en soi et du bien moral ? N'a-t-il pas affirmé qu'il n'existait d'autre bien que celui qui est dans l'acte ? N'a-t-il pas dit que la bonté dans l'acte était une qualité simple et indéfinissable ? N'a-t-il pas soutenu qu'elle ne consistait point du tout dans un rapport entre l'acte et une certaine fin, un certain but extérieur ? N'a-t-il pas élevé une fin de non-recevoir commune contre toutes les défi-

nitions qui avaient été essayées de cette fin ou de cet ensemble de fins, dans l'hypothèse qu'elle existât? N'a-t-il pas fort au long réfuté toutes ces définitions? Et cependant la définition de l'action rétablit tout ce qu'il avait détruit; elle nie tout ce qu'il avait affirmé, et affirme tout ce qu'il avait nié. Que Price opte donc entre sa définition et son système, entre tout son livre et une page de son livre; car le livre et la page ne peuvent co-exister; il faut que l'un ou l'autre périsse.

Mais ce n'est pas tout. La définition comprend dans l'acte, outre la fin, les circonstances du sujet et de l'objet. Et Price développe sa pensée en disant : Si, à l'égard de tel être, dans telles circonstances, je dois agir de telle façon, je dois me conduire autrement dans d'autres circonstances ou à l'égard d'un autre être. Cela est parfaitement clair, Messieurs, et je n'éprouve aucune peine à comprendre. Je puis frapper un arbre parce que c'est un arbre, et que je suis un homme; je ne puis frapper mon voisin parce qu'il est un homme, et que je suis un homme; et toutefois je puis le frapper, s'il m'attaque, car alors ses circonstances et les miennes changent. C'est-à-dire que pour arriver à caractériser l'acte, je suis obligé de percevoir ma nature et celle de l'arbre, ma nature et celle de mon voisin, plus les rapports qui dérivent entre moi et ces deux êtres de nos natures respectives, plus tous les faits relatifs à eux et à moi que peut couvrir le mot vague de *circonstances*. Est-ce là ce que le système appelle la perception immédiate d'une qualité simple et indéfinissable dans l'acte,

ou est-ce autre chose? Si c'est autre chose, que Price retire sa définition de l'action; si ce n'est pas autre chose, que Price concilie le fait, tel que la définition le décrit, avec la formule par laquelle l'exprime le système. De quels termes se servira-t-on, je le demande, pour désigner la perception de la solidité dans les corps, ou la conception de l'espace qui les contient, si on appelle *perception immédiate,* l'opération compliquée qu'indique la définition, et *qualité simple et indéfinissable de l'action,* le caractère moral que finit par lui attacher cette opération? Car enfin, ou ma nature, et celle de l'arbre, et celle de mon voisin, et toutes mes circonstances, et les leurs, font, en dépit de la langue, partie de l'acte, et alors la qualité qui est constituée par les rapports entre toutes ces choses, n'est ni simple ni par conséquent indéfinissable; ou bien l'acte est tout entier dans le fait de frapper, et alors il n'a aucune qualité, ni simple, ni non simple, ni définissable, ni indéfinissable. Accepte-t-on la seconde branche du dilemme, il n'y a plus de perception, car il n'y a plus rien à percevoir. Préfère-t-on la première, ce n'est plus ni une perception immédiate, ni même une perception d'une qualité, mais la conception de plusieurs choses très-diverses, plus la vue des rapports qui existent entre ces choses, plus une induction de ces rapports à l'acte; car cette induction est bien réelle, puisque l'appréciation de l'acte implique toutes ces notions, et par conséquent en dérive. Dans les deux hypothèses et sous les deux rapports le système s'évanouit; il périt par la défini-

tion, il périt sans la définition; et de plus, la définition a le singulier mérite d'établir la nécessité de considérer la nature des choses et les rapports qui en dérivent, pour apprécier la moralité des actes, en face d'une belle réfutation, inspirée par le système de la doctrine de Clarke, qui fait consister la bonté des actes dans leur conformité aux rapports qui dérivent de la nature des choses.

Et maintenant, Messieurs, je le demande de nouveau, où est la doctrine de Price? Si elle est dans la définition, elle n'y est qu'en germe, et il reste à la développer et à la construire. Si elle est dans le système, il faut retrancher du système la définition; car l'une de ces choses détruit l'autre, et on ne saurait des deux former une unité conséquente. Que faire, Messieurs, en pareil embarras? Laisser là Price, qui se démêlera comme il pourra de la difficulté, et nous borner à recueillir de sa définition l'aveu qui y est, et qui confirme tout ce que nous avons essayé de démontrer dans cette leçon : c'est que les deux propositions que soutiennent en commun tous les systèmes qui appartiennent à la catégorie qui nous occupe, la première, que l'idée du bien ne représente autre chose que le bien moral, la seconde, que le bien moral est une qualité simple et indéfinissable, immédiatement perçue dans les actions par la raison ou le sens moral, c'est que ces deux propositions, intimement liées, et qui forment un véritable système, sont également insoutenables et inconciliables avec les faits.

Tel est en effet, Messieurs, le résultat auquel je voulais arriver, et pour lequel je me suis imposé cette longue exposition, et cette plus longue critique du système de Price. Tant qu'on examine des systèmes fort éloignés de la vérité, on peut aller vite; car l'erreur étant grossière, on a bientôt fait de la signaler et de la réfuter; mais à mesure que les systèmes se rapprochent de la vérité, l'erreur devenant plus délicate devient aussi plus difficile à montrer. Nous avions déjà remarqué cette différence en passant de la critique du système égoïste à celle du système instinctif: le passage de la doctrine instinctive à celle de Price, devait nous la rendre plus sensible encore. En effet, le système de Price touchant à la vérité, en revêt bien autrement les apparences que tous ceux que nous avons jusqu'ici rencontré sur notre chemin, et il était beaucoup moins facile d'en démêler et d'en démontrer le vice. Et toutefois, Messieurs, il importait beaucoup de le déterminer d'une manière précise; car, en le découvrant, nous avons fait faire un nouveau pas à nos idées et un progrès considérable à la recherche qui nous occupe.

Le bien moral est distinct du bien instinctif et du bien égoïste, et la raison intuitive peut seule nous le révéler : voilà ce que la critique des systèmes instinctifs et égoïstes nous avait appris. Mais, parmi les systèmes qui acceptent ce triple résultat, nous avions vu deux opinions s'élever; les uns proclamant le bien moral une qualité simple, indéfinissable et immédiatement perçue dans les actions par la raison, les au-

tres la considérant comme un rapport des actions à un autre bien, le bien absolu, et s'efforçant de déterminer en quoi ce bien absolu consiste. Or, il était impossible que nous passassions outre sans avoir examiné et jugé laquelle de ces deux opinions représentait la vérité. C'est ce que nous avons fait, Messieurs, dans ces deux dernières leçons. Nous avons examiné la première de ces deux opinions, et il nous a paru non-seulement que les faits la démentaient, mais qu'ils proclamaient la vérité de la seconde. Nous avons donc fait un pas, Messieurs, comme je vous le disais. Des deux chemins que nous ouvraient les systèmes rationnels, nous avons reconnu le bon ; il nous reste à y marcher. Nous y rencontrerons les systèmes rationnels de la seconde catégorie, ceux qui, reconnaissant au delà du bien moral le bien en soi, ont cherché en quoi consiste ce dernier pour déterminer par là en quoi consiste l'autre. Reconnaissant comme ces systèmes, et l'existence distincte de ces deux biens, et la nécessité de définir l'un pour déterminer l'autre, nous n'aurons plus, Messieurs, à les interroger que sur la définition qu'ils en donnent ; c'est là désormais le seul point qui nous reste à fixer. Nous prendrons donc leur avis sur cette question suprême, mais nous le prendrons sans essayer de le juger ; car il est évident que cette critique serait la recherche même de la véritable définition du bien absolu, et se confondrait ainsi avec l'exposition de ma propre opinion. Je me bornerai donc, Messieurs, à recueillir rapidement quelques-unes des principales

définitions qui ont été données du bien absolu, en me permettant tout au plus quelques réflexions rapides sur ces définitions; après quoi je quitterai enfin le rôle d'historien, et prenant celui de philosophe, je vous exposerai l'ensemble de mes idées sur les bases de la morale. Ce ne sera qu'après vous les avoir soumises, que nous serons en mesure de revenir sur les systèmes qui ont défini le bien absolu, et de juger l'idée qu'ils en ont donnée à la lumière de celle que nous nous en serons formée; je consacrerai donc alors, mais alors seulement, une leçon à la critique de ces systèmes (*).

(*) En revoyant, après plusieurs mois, cette critique de Price, je ne la trouve pas entièrement dans le vrai; mais, pour l'y ramener, il aurait fallu refondre ces deux leçons, et j'ai préféré n'y rien changer. L'exposition de mes idées sur le fondement de la morale rectifiera ce qu'il peut y avoir d'inexact dans cette critique.

Vingt-quatrième Leçon.

SYSTÈME RATIONNEL. — WOLLASTON, CLARKE ET MONTESQUIEU, MALLEBRANCHE, WOLF.

Messieurs,

Je vous ai annoncé que je consacrerais la leçon d'aujourd'hui à vous donner une idée de quelques-uns des systèmes rationnels qui ont défini le bien ; je vais remplir ma promesse. Je serai rapide dans l'exposition et dans la critique de ces systèmes. Je me bornerai dans l'une à vous signaler l'idée que chaque doctrine donne, et du bien en soi, et de ce qui constitue la bonté dérivée des actions, et dans l'autre à indiquer le vice de cette double définition. Quant à une appréciation plus profonde de ces systèmes, je l'ajourne, ainsi que je vous en ai prévenus, à l'époque où j'aurai posé les bases du mien.

Le premier qui se présente à ma pensée, Messieurs, est celui que Wollaston, philosophe anglais du commencement du dix-huitième siècle, a exposé dans son ouvrage, intitulé : *Ebauche de la Religion naturelle*. Voici, en très-peu de mots, en quoi il consiste.

Selon ce philosophe, le bien c'est le vrai, et la loi fondamentale de la conduite, le devoir d'où tous les autres dérivent, c'est d'agir conformément à la vérité, ou, en d'autres termes, de ne pas mentir par ses actions. Comment procède Wollaston pour établir cette doctrine? Je vais vous l'indiquer

Wollaston commence par avancer que les actions sont des signes comme les paroles, et qu'on peut tout aussi bien exprimer ou défigurer, affirmer ou nier la vérité par des actes que par des mots. Pour établir cette assertion, il s'attache d'abord à montrer que la vérité peut être niée par des actes. Qu'est-ce, dit-il, que violer un contrat? C'est tout simplement affirmer par une action qu'il n'est pas vrai que ce contrat ait été conclu. Qu'est-ce que dépouiller un voyageur? C'est nier que l'argent qu'on lui prend lui appartienne. Wollaston multiplie les exemples, ayant toujours soin de les choisir parmi les actions mauvaises, et ramenant toujours ces actions à la négation d'une ou de plusieurs propositions vraies. Cela fait, et étant démontré qu'on peut nier la vérité par des actes, il se demande si une action qui nie une ou plusieurs propositions vraies peut être bonne. Il soutient qu'elle est néces-

sairement mauvaise. Les preuves qu'il en donne sont curieuses, en ce que chacune d'elles consiste à montrer le bien en soi sous une de ses faces et et à faire voir qu'il y a contradiction entre le mensonge et le bien ainsi compris. Voici ces preuves. 1°. Une action qui nie une proposition vraie équivaut à une proposition fausse ; or, une proposition fausse est mauvaise : donc l'action qui lui équivaut ne peut être bonne. 2°. Une action qui nie une proposition vraie nie la nature des choses, elle lui est par conséquent contraire. Or, n'est-il pas évident qu'une action contraire à la nature des choses est mauvaise. 3°. Une action qui nie une proposition vraie nie ce qui est ; une telle action est donc une révolte contre Dieu, l'auteur de ce qui est, et contre sa volonté. 4° Elle est de plus une révolte contre l'ordre ; car, qu'est-ce que l'ordre, sinon les lois des choses, conséquentes à leur nature ? 5° Elle est aussi une révolte contre la raison. En effet, nier une proposition vraie qu'est-ce autre chose qu'affirmer l'absurde, et qu'est-ce qu'affirmer l'absurde, sinon se révolter contre la raison. 6° Enfin, dit Wollaston, un tel acte est contraire à la nature de l'homme ; car l'homme est un être raisonnable, et le propre des natures raisonnables, c'est de voir et d'aimer les choses comme elles sont.

Après avoir ainsi démontré qu'une action qui nie une ou plusieurs propositions vraies est mauvaise, Wollaston fait un pas de plus, et établit qu'une proposition vraie peut être niée par omission aussi bien

que par action, ou ce qui revient au même, que l'omission n'est pas moins un signe que l'acte, et qu'on peut par le premier de ces signes affirmer le faux tout aussi bien que par le second; et il n'a pas de peine à le démontrer; car il est évident, par exemple, qu'en ne faisant pas ce qu'on a promis, on nie tout aussi bien qu'on l'ait promis, qu'en faisant le contraire. Il serait inutile de suivre l'auteur dans le détail de cette preuve.

Vous voyez, Messieurs, que ses efforts se bornent d'abord à établir en quoi consiste le mal. Mais, comme le mal est le contraire du bien, la nature de l'un étant déterminée, celle de l'autre s'en suit, et la nature de ce qui n'est ni bon ni mauvais, pareillement. Qu'est-ce donc qu'une action bonne? c'est celle dont l'omission serait mauvaise, ou dont le contraire serait une action mauvaise. Qu'est-ce en second lieu qu'une action indifférente? c'est celle qui peut être omise ou qui peut être faite sans contredire aucune vérité. Ainsi sort de son principe l'essence de ce qui est bien, de ce qui est mal, et de ce qui est indifférent dans la conduite, c'est-à-dire la solution du problème fondamental de la morale.

Wollaston, après avoir ainsi établi sa doctrine, s'efforce de la confirmer, en montrant qu'elle est en harmonie avec les faits. Il montre par exemple qu'elle est en harmonie avec le fait du développement progressif des idées morales. En effet, si la science est progressive la morale doit l'être; car la morale n'étant autre chose que la vérité exprimée dans la conduite, elle suppose

la connaissance de la vérité, et à mesure que cette connaissance, qui est la science, s'accroît, la morale doit se perfectionner. Et de là aussi l'explication des erreurs en morale, et de la différence reconnue par le sens commun entre l'erreur et le vice. Si on peut se tromper dans le domaine de la morale, c'est qu'on peut se tromper dans celui de la science et ne pas voir les choses comme elles sont : se tromper en morale c'est affirmer par une action une proposition qui est fausse, et qu'on croit vraie; l'action est mauvaise, mais l'agent n'est pas coupable, car il ne ment pas. Wollaston montre aussi que sa doctrine, loin d'altérer les caractères reconnus du bien, les explique; ainsi, le vrai étant immuable puisqu'il exprime la nature même des choses, le bien l'est aussi; ainsi, une distinction éternelle et réelle existant entre le vrai et le faux, une distinction semblable sépare le bien du mal. Tout ce qu'on peut dire du vrai on peut le dire du bien, et les fondemens de la morale ne sont pas moins inébranlables que ceux de la science.

Telle est, Messieurs, la substance de la doctrine de Wollaston. Quelques observations suffiront pour prouver que sa définition du bien est inexacte.

D'abord je ferai remarquer qu'en partant du principe de Wollaston pour apprécier les actions, on arriverait à des jugemens qui ne coïncideraient pas matériellement avec les jugemens moraux. Et en effet il n'y a pas une mauvaise action qui n'exprime aussi bien que les bonnes plusieurs propositions vraies. Si, par exemple, j'empoisonne quelqu'un avec de

l'arsenic, assurément je commets un crime; et néanmoins cet acte est conforme à plusieurs propositions vraies, et entre autres à celle-ci, que l'arsenic empoisonne. Donc la maxime fondamentale de Wollaston est trop étendue, et rend le mal comme le bien. En second lieu, il est beaucoup de vérités, qu'il est moralement indifférent d'affirmer ou de nier par ses actes. Voici, par exemple, deux hommes qui ont froid; l'un pour se chauffer s'approche du feu, l'autre d'un bloc de glace; l'action du premier affirme une proposition vraie, savoir que le feu réchauffe; celle du second la nie au contraire; que s'ensuit-il? seulement que celui-ci est absurde, mais non qu'il est immoral; l'action de l'un est raisonnable, celle de l'autre, folle, voilà tout; mais il n'y a ni moralité dans un cas, ni immoralité dans l'autre. Donc entre l'absurde et l'immoral, il n'y a pas coïncidence; donc l'un ne peut pas être substitué à l'autre quand il s'agit de poser le principe fondamental de la morale. Il suivrait en troisième lieu de la maxime fondamentale de Wollaston, que, pour qui rencontre un voyageur au coin d'un bois, le crime est le même de lui soutenir que sa bourse ne lui appartient pas, que de la lui prendre; car dans les deux cas on nie une proposition vraie et la même: ce qui est ridicule, et ce qui montre encore combien il y a loin de l'absurde à l'immoral. J'ajoute, en dernier lieu, que cette hypothèse effacerait toute inégalité entre les vertus; car si la moralité consiste à ne nier aucune proposition vraie, toutes les bonnes

actions sont également bonnes, et l'on ne peut assigner entre elles aucune différence.

Mais il y a une autre coïncidence à laquelle cette maxime fondamentale ne satisfait pas, c'est la coïncidence psychologique. Car il ne faut pas seulement qu'une telle maxime rende dans ses applications les jugemens moraux de l'humanité ; il faut encore que la conscience témoigne que c'est bien à cette maxime que nous obéissons quand nous agissons. Or, quand je m'abstiens de voler, mon motif est-il la crainte de nier une proposition vraie? assurément non ; et il est certain que je ne songe en aucune manière aux diverses vérités qu'affirmera ou que niera mon action. Ainsi la maxime de Wollaston n'est pas moins démentie par la conscience que par les jugemens moraux de l'humanité.

Je passe, Messieurs, à un second système plus célèbre que le précédent, à un système qui a été celui de Montesquieu, mais qui avait été professé auparavant par l'ami de Newton et l'adversaire de Leibnitz, le célèbre Clarke. Le principe de ce système, c'est que bien agir c'est agir conformément à la nature des choses. Voici comment procède Clarke, dans l'ouvrage intitulé : *Traité de l'existence de Dieu et des lois de la morale naturelle* qui a été traduit en français dès le commencement du dix-huitième siècle.

Le point de départ de l'auteur est la recherche du fondement de l'obligation ; mais comme le fondement de l'obligation est l'idée du bien, chercher le fondement de l'obligation ou la définition du bien, c'est

une seule et même chose ; et si Clarke pose la question sous la première de ces deux formes, plutôt que sous la seconde, c'est uniquement que toute sa recherche est dirigée contre Hobbes, dont les ouvrages avaient fait à cette époque une très-grande sensation, et une sensation très-funeste à la morale. Vous savez, Messieurs, que ce philososophe avait donné l'égoïsme pour base au devoir ; aussi Clarke commence-t-il par renverser cette base, en réfutant sous toutes les formes qu'on avait pu lui donner, le principe de l'égoïsme. Il montre que nous ne faisons le bien ni pour obéir à la volonté de Dieu, ni pour nous ménager les récompenses et pour éviter les peines d'une autre vie, ni pour notre utilité particulière, ni en vue de l'utilité sociale, ni par obéissance à un contrat primitif passé entre les hommes à l'origine des sociétés, ni en vertu des lois et de la volonté du législateur. Il serait inutile de revenir sur tous ces prétendus fondemens de l'obligation ; nous en avons fait justice, et il suffit de remarquer que Clarke les rejette.

La base de l'obligation n'étant pas dans toutes ces maximes, Clarke cherche qu'elle elle peut être, et voici le système auquel il arrive. Dieu, dit-il, en créant les choses, leur a donné à chacune une nature propre ; en vertu de cette nature il s'établit entre ces choses des rapports qui les lient les unes aux autres, et qui en forment un ensemble, un tout, qui est l'univers. On doit donc se représenter la création comme l'ensemble des différens êtres, unis entre eux par les rapports qui dérivent de leurs natures respectives. Or,

la nature ou l'essence des choses étant réelle et immuable, et l'essence des choses engendrant les rapports qui les unissent, ces rapports sont tout aussi réels, tout aussi immuables que les choses elles-mêmes ou que leur essence; ces rapports, dit Clarke, constituent l'ordre universel. La raison, ajoute t-il, conçoit ces différens rapports; elle conçoit qu'ils constituent les lois des choses, et dès lors ils lui apparaissent immédiatement comme devant être respectés par tout être raisonnable et libre. De là, pour tout être capable de comprendre, l'obligation de régler sa conduite conformément à ses rapports. Quand une conduite, quand un acte, sont conformes à ces rapports, cette conduite, cet acte sont bons; dans le cas contraire, ils sont mauvais. Voilà la définition du bien moral telle qu'elle dérive de l'idée du bien en soi, du bien absolu; et vous voyez que ce dernier étant immuable, puisque les rapports entre les choses dérivent de leur nature qui est immuable, le bien moral l'est aussi puisqu'il consiste dans la conformité de la conduite à ces rapports. L'obligation, selon Clarke, dérive immédiatement de la conception du bien, c'est-à-dire de l'ordre; et elle en dérive immédiatement, à cause de la convenance qui existe entre l'ordre et la raison. Il est de l'essence de la raison de respecter l'ordre dès qu'elle le conçoit, l'ordre étant sa loi même. De là, Messieurs, tous les devoirs, et la manière de les déterminer. En effet, dit Clarke, d'où dérivent nos différens devoirs, et comment nous y prenons-nous pour les déterminer? Supposez que nous ignorions notre

nature et celle de Dieu, que Dieu et l'homme, en d'autres termes, fussent deux inconnues, pourrions-nous savoir ce que l'homme doit à Dieu, ou même s'il lui doit quelque chose? en aucune manière. Mais posez la nature de l'homme d'une part, et celle de Dieu de l'autre, et voyez les rapports nécessaires qui dérivent de ces deux natures; aussitôt il vous apparaîtra que de ces deux êtres il en est un qui doit, et l'autre à qui il est dû, et vous connaîtrez en quoi consiste ce que l'un doit à l'autre; en un mot, vous découvrirez que la règle de notre conduite envers Dieu se trouve précisément dans les rapports qu'établissent, entre lui et nous, sa nature et la nôtre. Et pareillement, placez l'homme en face de l'homme, cherchez les rapports qui dérivent entre ces deux êtres de leurs natures respectives, lesquelles sont égales et identiques, vous verrez que si vos devoirs envers vos semblables ne sont pas les mêmes qu'envers Dieu, c'est que les rapports de l'homme à l'homme sont autres que ceux de l'homme à Dieu; et vous trouverez que de même que les devoirs de l'homme envers Dieu ne sont que le respect de ceux-ci, les devoirs de l'homme envers l'homme ne sont que le respect de ceux-là. Et Clarke, Messieurs, comme tous les philosophes qui définissent le bien, se hâte de constater que cette définition du bien s'accorde avec le progrès des idées morales, et l'explique. En effet, dit-il, nous ne savons pas naturellement ni quelle est la nature des êtres, ni quels sont les rapports qui en dérivent. Il y a donc une science qui a pour objet de déterminer ces rapports, et qui, ayant

comme toute science un commencement et une fin, est susceptible de développement. Or, comme la morale présuppose cette science et en dérive, la morale en suit les progrès et doit avancer avec la civilisation. Telles sont, en quatre mots, et la marche de Clarke, et les idées fondamentales de sa doctrine.

Montesquieu que j'ai rapproché de Clarke, Messieurs, a eu précisément la même idée du bien. Montesquieu déclare sa doctrine dans les premières phrases de *l'Esprit des Lois*, lorsqu'il dit : « Les lois sont les » rapports nécessaires qui dérivent de la nature des » choses. » Les lois, Messieurs, c'est-à-dire la règle de ce qui est bien. Et il témoigne que, par *rapports nécessaires*, il entend bien comme Clarke, qui *dérivent nécessairement* de la nature des choses, par cette autre phrase : « Avant qu'il y eût des êtres intelligens, » ils étaient possibles, ils avaient donc des rapports, et » par conséquent des lois possibles. » Montesquieu va plus loin, et il indique, ce qui est aussi en partie la pensée de Clarke, que ces rapports ne sont pas un acte arbitraire de Dieu, dans cette troisième phrase du même chapitre : « Dieu a fait ces lois, parce qu'elles ont du » rapport avec sa sagesse et sa puissance ; » ce qui veut dire que ces lois elles-mêmes, ou ce qui revient au même, la nature des différens êtres et les rapports qui en dérivent, ne sont pas des choses qui aient dépendu, même de la volonté de Dieu qui les a créées ; et la cause en est qu'étant des œuvres de Dieu, elles ont en lui leur raison, et que la raison de ce que Dieu fait ne peut être distinguée de sa nature, laquelle est

nécessaire et éternelle. La nature de Dieu, Messieurs, telle est en effet la seule chose véritablement absolue, nécessaire, éternelle, et c'est à elle, en dernière analyse, que remontent l'immutabilité et la nécessité de tout ce qui est nécessaire et immuable. Si le bien est tel en soi, c'est que la chose représentée par ce mot, n'est que la nature même de Dieu, ou une expression, ou un effet nécessaire de cette nature. Ainsi, dans l'hypothèse de Clarke et de Montesquieu, le bien semblerait devenir arbitraire si les choses et leurs rapports étaient des effets de la volonté arbitraire de Dieu, si on concevait que cette volonté eût pu donner aux choses une autre nature d'où seraient résultés d'autres rapports. C'est là ce que les deux philosophes ont senti, et ce qu'exprime cette dernière phrase de Montesquieu. Et ce qui indique déjà le vice de ce système, c'est la difficulté d'admettre que les êtres qui peuplent la création sont tous ce qu'ils ne pouvaient pas ne pas être, et que Dieu n'eût pas pu ni en créer moins, ni en créer davantage, ni les créer autres qu'ils ne sont. Mais ce n'est pas ici le lieu de discuter cette grande difficulté à laquelle vous verrez que la véritable idée du bien satisfait. Qu'il me suffise de vous faire remarquer que, dans les trois phrases de Montesquieu que je viens de citer, se trouve implicitement contenue toute la doctrine de Clarke. Je vais vous soumettre, sur cette doctrine, quelques observations dont vous remarquerez la parfaite identité avec celles que j'ai faites sur le système de Wollaston.

Il y a entre les jugemens auxquels conduirait cette maxime fondamentale : Agis conformément à la nature des choses, et nos jugemens moraux, le même défaut de coïncidence matérielle qu'entre ces jugemens et ceux qui sortiraient de la définition de Wollaston. En effet, il est évident d'abord que tout acte qui n'est pas absurde est conforme à plusieurs rapports réels qui existent entre les choses et qui dérivent de leur nature ; et pour le prouver, je n'ai pas besoin de changer d'exemple, et je reprends celui de l'empoisonnement par l'arsenic. Assurément cet acte est très-conforme à la nature de l'homme, à celle de l'arsenic, et aux rapports qui en dérivent entre ces deux choses ; personne ne peut le nier. Il faut donc, Messieurs, que la maxime de Clarke, comme celle de Wollaston, soit trop étendue. Il est bien vrai qu'un acte bon n'est jamais un mensonge, et qu'il est toujours conforme à la vraie vérité ; il est bien vrai aussi qu'il est toujours conforme aux rapports qui dérivent de la nature des choses ; mais les exemples prouvent qu'il n'y a que certains rapports entre les choses auxquelles nous devions conformer notre conduite, et qu'il n'y a non plus que certaines propositions vraies que nous soyons tenus d'exprimer par nos actes. Quels sont ces rapports et ces propositions vraies, et pourquoi ceux-là seulement, et non pas les autres ; c'est ce que les deux systèmes ne disent pas ; et cela prouve qu'ils n'ont pas saisi le fait même du bien, mais un autre qui peut avoir du rapport avec ce fait, mais qui ne lui est pas identique ; car, s'ils avaient

démêlé la véritable nature du bien, tous les jugemens moraux, et les jugemens moraux seulement, seraient sortis de la définition. Je poursuis, Messieurs, et je dis que, s'il y a entre les choses une foule de rapports réels, conformément auxquels il est mal d'agir, il en est un bien plus grand nombre encore conformément auxquels il est absolument indifférent d'agir ou de ne pas agir. Ainsi, pour ne pas changer d'exemple encore, c'est agir conformément à la nature des choses, que de prendre de la glace pour se rafraichir, et de s'approcher du feu pour se réchauffer. Mais, de même qu'en agissant ainsi on est simplement raisonnable et point du tout vertueux, de même on serait simplement absurde et point du tout criminel en faisant le contraire. Clarke dit qu'il est de l'essence de la raison de respecter l'ordre, c'est-à-dire dans son système, l'ensemble des rapports qui dérivent de la nature des choses. Cela est vrai, mais en quel sens? En ce sens que la raison ne saurait, sans s'abdiquer, ne pas reconnaître ces rapports; car, puisqu'ils sont, il est absurde, il est contraire à la raison, dont le vrai est la loi, de les nier. Mais s'ensuit-il que ces rapports qui sont le vrai soient en même tems le bien, et qu'ils soient la loi de la raison, en ce sens que dans l'acte la raison se sente moralement obligée de les respecter; les faits prouvent que non. On est dans le faux quand on prend de la glace pour se réchauffer, mais on n'est pas dans l'immoral; les deux sphères ne coïncident pas. Et ce qui confirme le vice du système de Clarke, c'est que la coïncidence psychologique

lui manque comme la coïncidence extérieure, ce qui est inévitable. Sans doute, il est beaucoup de cas où, pour déterminer ce que nous devons faire, nous sommes obligés de considérer et notre nature et celle d'autres êtres, et les rapports qui en dérivent entre eux et nous. Mais, si on veut y faire attention, c'est pour arriver par là à la détermination d'un autre fait, qui est celui-là même qui décide de ce qui est bien et de ce que nous devons faire. Si la détermination de ce fait ne sortait pas de la recherche, la lumière cherchée n'en sortirait pas non plus; et pour faire jaillir cette lumière de la nature des choses, ce ne sont pas tous les rapports qui dérivent de cette nature qui sont utiles à connaître, mais seulement quelques-uns; en sorte que la conscience, imparfaitement interrogée, peut bien donner de l'apparence à la définition de Clarke, mais qu'elle la contredit, comme les jugemens moraux, quand elle l'est complètement.

Je passe, Messieurs, à un troisième système, celui de Mallebranche. Comme les idées morales de ce philosophe sont liées à ses idées métaphysiques, il est indispensable, pour vous faire comprendre les premières, de vous donner au moins une idée superficielle des secondes.

Il n'est personne de vous qui n'ait entendu énoncer cette maxime fondamentale de la métaphysique de Mallebranche, que nous voyons tout en Dieu. Que signifie cette maxime? Je vais vous le dire en peu de mots.

Mallebranche admettait, et c'était en lui une con-

séquence de toutes les philosophies précédentes, que nous ne voyons pas les choses elles-mêmes, mais que nous n'en voyons que les idées en nous. Partant de cette opinion et cherchant si, de ce que nous avons en nous l'idée d'arbre, il s'en suit qu'il y ait un arbre hors de nous, Mallebranche n'en vit pas la nécessité. Tout ce qu'il vit c'est que cette idée d'arbre n'étant pas produite par la force de notre esprit, il fallait qu'elle eût une cause distincte de nous. Il chercha donc quelle pouvait être cette cause, et parcourant successivement les différentes hypothèses, que ces idées sont produites en nous par les objets, qu'elles sont innées, que Dieu les produit à mesure que nous pensons aux objets, et enfin que notre âme est unie avec l'intelligence divine qui renferme les idées de tous les êtres possibles, et que c'est en elle que nous voyons ces idées, il crut se démontrer que cette dernière supposition était la seule admissible. Il posa donc en principe qu'excepté les idées de ce qui se passe en nous, nous voyons toutes les autres en Dieu, substance du monde intelligible, et avec qui notre intelligence est dans une communion perpétuelle. Tel est le sens de cette célèbre maxime de Mallebranche, que nous voyons tout en Dieu.

Il suivait de cette doctrine que toutes les intelligences individuelles pouvant voir en Dieu les idées que la mienne y voit, ces idées ne sont particulières à aucune, mais communes à toutes, n'appartiennent à personne, mais à Dieu seul. Il y a donc pour chaque individu deux choses, le sentiment qu'il a de lui-même et

qui lui est personnel, et les idées qu'il a du reste des choses et qui étant en Dieu où il les voit, sont une partie de la vérité absolue, appartiennent à Dieu, et sont communes à tous les individus qui en ont la perception. Mallebranche trouvait dans les faits une puissante confirmation de cette doctrine. En effet, dit-il, personne que moi ne peut sentir la douleur que je sens; donc la douleur est une émanation de moi et le sentiment m'en est personnel. Mais tout être intelligent peut voir la vérité que je vois; donc la vérité que je vois n'est une émanation ni d'eux ni de moi; et comme il faut d'ailleurs qu'elle émane d'une intelligence, elle doit donc émaner de l'intelligence de Dieu, et lui appartenir. La raison ou l'ensemble des vérités est donc consubstantielle à Dieu, et comme nous ne sommes raisonnables que par notre participation à la raison, la raison n'est pas en nous, mais en lui; si elle était en nous, nous serions entièrement raisonnables, ce qui n'est pas, et nous saurions tout parfaitement, ce qui n'est pas davantage; nous ne savons qu'une partie de la vérité, parce que nous ne voyons qu'une partie des idées qui sont en Dieu, et c'est par là que nous sommes imparfaits et infiniment au-dessous de lui.

Telles sont, Messieurs, quelques-unes des idées métaphysiques de Mallebranche. Voici maintenant les conséquences morales qu'il en tire.

Quand j'aperçois une vérité, il est certain que Dieu l'aperçoit comme moi; car il n'est aucune vérité que Dieu n'aperçoive; par conséquent ce que je pense est une partie de ce que Dieu pense; il y a, en d'au-

tres termes, communion entre Dieu et moi, dans la perception de la vérité. Dieu apercevant très-clairement toute vérité et toute idée, je ne pense pas tout ce qu'il pense, ni ne sais tout ce qu'il sait; mais ce que je pense et ce que je sais, faisant partie de la vérité, Dieu le pense et Dieu le sait. Je sais donc une partie de ce que Dieu sait, et je pense une partie de ce qu'il pense.

Or, il y a entre les idées deux espèces de rapports : d'une part des rapports de convenance ou de disconvenance, et ceux-là constituent les vérités spéculatives et n'intéressent point la morale; d'autre part des rapports de perfection, et qui sont les seuls qui l'intéressent. Ainsi l'idée de l'homme, par exemple, me paraît contenir plus de perfection que l'idée de l'animal; l'idée de l'animal plus que celle de la plante; l'idée de la plante plus que celle de la pierre. Ces rapports de perfection font que j'aime et que j'estime davantage ce qui est plus parfait, moins ce qui est moins parfait : en d'autres termes, à ces inégalités de perfection dans les idées, correspondent en moi différens degrés d'estime et d'amour qui m'en semblent les conséquences nécessaires. Mais ces rapports de perfection, où les vois-je? en Dieu; Dieu les aperçoit donc comme moi, et ils doivent, en lui comme en moi, exciter les mêmes inégalités d'amour. En effet, Dieu, ne peut avoir qu'un amour, l'amour de lui-même : Dieu s'aime invinciblement, dit Mallebranche; il ne peut donc avoir qu'un seul motif d'agir, ajoute-t-il, l'amour-propre. Mais Dieu étant toute per-

fection, l'amour qu'il a pour lui-même n'est autre chose que l'amour de la perfection. Or, que sont les idées des différens êtres qui sont en lui, et ces différens êtres eux-mêmes, en supposant qu'il ait, en les créant, réalisé ces idées? des émanations de lui-même; et c'est parce qu'elles sont des émanations de lui-même qu'elles expriment toutes quelque degré de perfection, les unes davantage, les autres moins; en les aimant, Dieu s'aime donc encore lui-même, et aime la perfection. Mais il est nécessaire que cet amour se proportionne aux différens degrés de cette perfection; voilà pourquoi il est inévitable que l'amour de Dieu suive les degrés de perfection exprimés par les idées des différens êtres, et réalisés en eux s'ils existent. Et cette loi de son amour doit être la règle même de sa conduite, puisqu'il n'a, ni ne peut avoir d'autre motif d'agir que l'amour. En supposant donc que Dieu ait réalisé une partie des idées qui sont en lui, il doit se conduire à l'égard des êtres qui ont réalisé ces idées, proportionnellement à l'amour que ces êtres lui inspirent, c'est-à-dire, proportionnellement aux degrés de perfection qui sont en eux. Et maintenant que suit-il de là? Il s'en suit que toutes les fois qu'en aimant une chose, notre amour est réglé sur le degré de perfection contenu dans cette chose, nous aimons en communauté avec Dieu, et que toutes les fois que notre conduite est réglée sur cet amour, nous agissons en communauté avec Dieu, c'est-à-dire selon sa loi, c'est-à-dire encore, selon la loi de la raison et de la vérité. De même donc que nous pensons la vérité avec Dieu, nous pouvons aimer

et agir avec Dieu, en prenant pour règle de notre amour et de notre conduite, les rapports de perfection qui existent entre les êtres, et qui sont la vraie loi de l'amour et de la conduite. Ces rapports de perfection constituent l'ordre. Aimer selon ces rapports, c'est aimer l'ordre et s'y conformer. D'où vous voyez que la vertu n'est autre chose que le respect de l'ordre. Son mobile, c'est l'amour de la perfection; son objet propre c'est Dieu qui est la perfection même et la source de toute celle qui est dans les êtres; quel que soit l'être que nous aimions, si nous ne l'aimons que pour la perfection qui est en lui, et proportionnellement à cette perfection; non seulement nous aimons avec Dieu, mais, comme lui, c'est lui que nous aimons.

Et qu'arrivera-t-il, Messieurs, si nous savons ainsi proportionner notre amour et régler notre conduite sur les degrés de perfection des choses? Il n'arrivera pas seulement que nous sentirons et agirons en communauté avec Dieu, mais encore que nous deviendrons par là même plus parfaits; car notre perfection ne consistant que dans notre similitude avec Dieu, plus nous aimerons et agirons avec lui, plus nous deviendrons semblables à lui, et, par conséquent, parfaits. Or, plus nous serons parfaits, plus Dieu nous aimera; car sa loi nécessaire étant de s'aimer, sa loi nécessaire est d'aimer chaque chose proportionnellement à son degré de perfection ou de similitude avec lui. Mais sa conduite n'est pas moins nécessairement réglée par son amour, que son amour par les degrés de la perfection. Plus donc nous suivrons la loi de l'ordre, plus Dieu

nous rendra heureux, et c'est ainsi que la vertu entraîne nécessairement après elle le bonheur. Et ce n'est pas seulement en une autre vie qu'elle l'entraînera, c'est déjà et inévitablement en celle-ci. Car il ne dépend pas de Dieu de suspendre la loi de sa propre conduite; il est invinciblement forcé de se conduire envers chaque être proportionnellement au degré de perfection de cet être; et notre perfection résultant immédiatement de notre vertu, notre bonheur doit s'en suivre non moins immédiatement.

Voilà, Messieurs, en très-peu de mots, et d'une manière bien indigne d'une aussi grande philosophie, en quoi consiste la doctrine de Mallebranche sur la nature du bien.

Le défaut de cette doctrine n'est pas d'être inexacte; il serait facile, en la traduisant sous une autre forme, de la ramener à celle que je vous exposerai prochainement. Le défaut de cette doctrine est de laisser dans un vague extrême l'idée d'ordre dans laquelle elle résout l'idée du bien moral, en laissant dans un vague extrême l'idée de perfection dans laquelle elle résout l'idée du bien absolu. Son défaut, en d'autres termes, c'est de donner du bien une définition si métaphysique, et, si j'osais le dire, si intime, que, quand on cherche, d'après cette définition, à fixer ce qui est bien et ce qui est mal, et, par conséquent, comment on doit se conduire, on est fort embarrassé de le trouver. Aussi n'est-ce pas sans de grands efforts de pensée et de langage que Mallebranche, dans son livre, parvient à déduire de son principe nos de-

voirs envers nous-mêmes, envers Dieu et envers nos semblables. Et encore est-ce beaucoup moins des devoirs précis qu'il en déduit, que des déterminations extrêmement générales, et qui participent de l'incertitude et du vague de ses maximes fondamentales. Ce vague dans lequel l'idée du bien est laissée par Mallebranche, me paraît résulter en grande partie de ce que sa morale est trop près de sa métaphysique, de ce qu'elle n'est, en quelque sorte, que sa métaphysique présentée sous une autre face. Sans doute l'idée morale n'est qu'un côté de l'idée de Dieu, et tant que celle-ci n'est pas fixée, celle-là ne saurait l'être véritablement. Mais si la foule des moralistes qui partent de l'homme, ne parviennent pas, faute d'arriver à Dieu, jusqu'au vrai principe de la morale, les grands métaphysiciens peuvent aussi, faute d'arriver à l'homme, ne déterminer qu'imparfaitement ce principe. C'est, je pense, ce qui est arrivé à Mallebranche; et je crois que si, sa métaphysique fixée, au lieu de la prendre et de la retourner brusquement, il avait voulu, au préalable, tenir un peu compte de ce que l'observation nous apprend de l'homme, il aurait vu peut-être l'idée morale se révéler à lui sous une forme plus humaine et plus applicable. N'oublions pas cependant, en adressant ce reproche à Mallebranche, que ce grand métaphysicien était catholique et prêtre, et qu'à ce dernier titre, il a dû peut-être éviter de donner une trop grande précision à son langage. Malgré ce qu'il offre de vague et même de mystique, il

a peu satisfait les théologiens; et sa vie n'a été, pour ainsi dire, qu'une longue polémique avec eux.

Une doctrine qui, par l'idée dans laquelle elle traduit celle du bien, semble se rapprocher de celle de Mallebranche, mais qui pèche par le défaut opposé, celui de n'être pas assez métaphysique, c'est, Messieurs, celle du célèbre disciple et successeur de Leibnitz, Wolf, lequel a résolu l'idée du bien dans celle de la perfection. Je vais vous dire comment procède Wolf dans la détermination du principe général de sa morale. Je n'ose pas vous renvoyer à son ouvrage, parce qu'il est, comme tous les ouvrages qu'il a écrits, d'une effrayante dimension. Pour vous en donner une idée, il suffira que vous sachiez que son *Systema Moralis* remplit cinq volumes in-4°. Vous pouvez juger par là de l'étendue des autres parties de sa philosophie.

Wolf distingue deux espèces de bien : le bien personnel ou de l'individu humain, et le bien commun, ou de la collection des individus humains. Dans sa langue un peu barbare, il appelle le premier *bonum suitatis*, et le second *bonum communionis*. Et vous remarquerez qu'en dehors de l'individu, Wolf ne tient compte que des autres hommes, et néglige entièrement le reste des êtres qui composent avec nous la création; ce qui est déjà, dans son système, un point de vue étroit. Quelle idée Wolf se fait-il du bien personnel? Selon lui, il consiste, pour chaque être humain, dans la perfection de sa propre nature, ce qui impose à cet être deux devoirs; d'abord celui de se con-

server, ensuite celui de se perfectionner. En effet, Messieurs, dire que la nature d'un être étant donnée, son bien consiste dans la perfection de cette nature, c'est dire que ce bien consiste dans le plus grand développement de tous les élémens de cette nature. Or, la première chose à faire pour arriver à ce plus grand développement, c'est d'abord de veiller à ce qu'aucun de ces élémens ne soit amoindri ou supprimé, et, à plus forte raison, à ce que l'être lui-même ne le soit pas. La conservation est donc la condition de la perfection ou du bien. Cette condition remplie, le perfectionnement en est le moyen ; le perfectionnement, c'est-à-dire le plus grand développement possible de tous les élémens qui constituent l'être. Tel est le bien de l'individu, et sa condition, et son moyen.

Quant au bien commun, il consiste, pour chacun de nous, dans la perfection de tous les individus de notre espèce, et dans celle des diverses associations ou communautés qu'ils forment entre eux et avec nous ; ce qui nous impose également un double devoir, la conservation d'abord, et le perfectionnement ensuite, de chacun de ces individus et de chacune de ces communautés. Ainsi, dans le cercle de la famille, nous sommes tenus de travailler à la conservation et au perfectionnement et de la famille elle-même, et de tous les membres qui la composent. De même, dans le cercle de la société, et de même encore, dans celui de l'humanité. On voit donc que, pour chaque être, le bien se subdivise en bien personnel et en bien des autres êtres ; que, pour atteindre au bien person-

nel, il doit se conserver et se perfectionner; et que, pour concourir autant qu'il est en lui au bien commun, il doit travailler à la conservation et au perfectionnement de tous les êtres semblables à lui, pris individuellement, et de toutes les associations formées par ces êtres pris collectivement, c'est-à-dire de la famille, de la société, et de l'humanité.

Wolf a très-bien aperçu, Messieurs, la liaison qui existe entre ces deux espèces de bien. En effet, la condition pour que nous nous conservions et que nous nous perfectionnions, comme individus, c'est que la famille dont nous faisons partie, la société dont nous sommes membres et l'humanité toute entière se conservent en même tems et se développent autant que possible. Quand toutes ces associations souffrent, l'individu souffre; il n'y a pas un développement de la famille, de la société, de l'humanité, qui n'ajoute au développement, c'est-à-dire à la puissance, aux lumières, au bonheur de chaque individu pris à part. La réciproque n'est pas moins vraie; car le bien de la communauté résulte du bien de chacun des individus qui la composent. Ces deux biens s'impliquent donc réciproquement et il en résulte que chaque individu a de bonnes raisons de tenir compte du bien de tous les autres, et tous les autres du bien de chacun. Mais ce n'est pas par cette raison que ces deux biens paraissent des biens à chacun de nous; ils le sont en eux-mêmes; car, selon le système, il y a identité entre l'idée du bien et celle de perfection, et aux yeux de la raison notre bien particulier n'est pas bien à un autre titre que le bien commun.

De toutes ces idées, Messieurs, Wolf déduit ce qu'il appelle une notion générale du bien et du mal, c'est-à-dire, une formule qui définit toute action bonne. Cette formule je vais vous la donner; vous y prendrez une idée de la langue toute scholastique de l'auteur :

« *Actiones bonæ tendunt vel ad conservationem perfectionis essentialis, vel ad acquirendum accidentalem, vel ad conservationem generis humani et in specie familiæ suæ, ejusque perfectionem, vel ad conservationem perfectionis essentialis et acquisitionem accidentalis aliorum, vel denique ad perfectionem communem sociorum atque status eorumdem.* »

Telle est la formule générale dans laquelle Wolf résume toute sa doctrine sur la nature du bien en soi et sur celle de l'action mauvaise. Cette doctrine qui remplit tout un volume de son ouvrage constitue la première partie de la morale ou de la science du droit naturel. La seconde partie a pour objet de déterminer toutes les situations possibles dans lesquelles l'homme peut se trouver et de déterminer, d'après les bases posées dans la première, ce qu'il est bien et ce qu'il est mal de faire dans chacune de ces situations. C'est à cette tâche que Wolf procède dans les quatre autres volumes de son ouvrage.

Ce qui manque à cette doctrine, Messieurs, c'est un fondement; pourquoi plaît-il à Wolf de résoudre l'idée du bien dans celle de la perfection plutôt que dans toute autre; il ne le dit nulle part. Il pose l'équation sans indiquer même s'il la considère comme

un axiôme évident de soi-même, ou s'il l'admet par quelque raison; ce qu'il y a de certain c'est qu'il ne donne pas cette raison, ce qui laisse à présumer qu'il considérait l'équation comme évidente, d'une évidence intuitive. Cette manière de procéder n'est nullement scientifique parce qu'elle est purement arbitraire, et le système serait le plus vrai du monde qu'il resterait libre à chacun de le rejeter.

En considérant en elle-même la maxime qui lui sert de fondement, on trouve en outre qu'elle résout l'idée de bien dans une idée qui demanderait elle-même à être résolue dans une autre. Sans doute elle est plus déterminée que celle du bien, et l'on serait moins embarrassé d'en déduire nos devoirs; et toutefois elle laisse place à la question de savoir en quoi consiste la perfection et particulièrement la nôtre et celle de la famille, de la société et de l'humanité. Wolf aurait dû ce semble consacrer quelques pages de ses cinq volumes à résoudre cette question; il aurait dû déterminer par une recherche métaphysique la formule universelle de la perfection d'un être quelconque, individuel ou collectif, et déduire de cette formule la méthode à suivre dans l'application pour déterminer celle d'un être particulier donné. En appliquant ensuite cette méthode à l'homme et aux différentes collections humaines, il serait arrivé rigoureusement à son but, et aurait mis le lecteur en mesure d'apprécier la bonté de ses résultats. Wolf n'en a rien fait, et bien que son bon sens ne lui ait laissé méconnaître ni en quoi consiste la perfection d'un être, ni

comment on la détermine, il n'a eu de ce qu'il pensait et de ce qu'il faisait acune conscience scientifique, et la détermination de l'idée de perfection ne paraît pas moins arbitraire dans son livre que l'invention même de cette idée. En un mot, malgré le luxe effrayant de divisions, de subdivisions et de classifications qui est le caractère des ouvrages de Wolf, ils sont dépourvus du véritable esprit scientifique; et vous pouvez en juger par ce que je viens de dire de sa morale. Je n'ajouterai rien de plus pour le moment, me réservant de l'apprécier au fond après l'exposition de ma propre doctrine.

Voilà, Messieurs, quelques échantillons des systèmes rationnels qui essaient de définir le bien. Les bornes de cette leçon, déjà longue, ne me permettent pas d'aller plus loin aujourd'hui.

TABLE.





